Weghat Nazar - Volume 9 - Issue 101 - June 2007

مجلة شهرية . العدد المائة وواحد . السنة التاسعة . يونية ٢٠٠٧ . الثمن عشرة جنيهات

نيكولا ساركوزي.. مشاهد الحرب والحب

- **على ضفاف «نهر البارد»**
  أيمن الصياد
- **طارق رمضان.. هل هو «مارتن لوثر»؟!**
  جوناثان لورانس
- **امرأة على الهامش**
  شوقي عقل وخليل فاضل وسمر يزبك
- **الحالة المصرية**
  تقرير الإيكونوميست و رشيد محمد رشيد
- **الإسلام .. مساءلة شعار**
  جابر عصفور
- **المسافرخانة**
  جمال الغيطاني

السنة التاسعة
العدد المائة وواحد
يونية ٢٠٠٧

عضو مجلس الإدارة المنتدب للإنتاج
أحمد الزيادى

الكتب
وجهات نظر
فى الثقافة والسياسة والفكر

تصدر عن:
الشركة المصرية
للنشر
العربى والدولى



رئيس مجلس الإدارة
إبراهيم المعلم

رئيس التحرير
سلامة أحمد سلامة
رئيس التحرير الفنى
حلمى التونى
مدير التحرير
أيمن الصياد



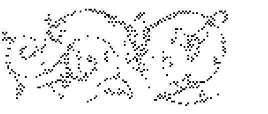
محتويات العدد:

كتّاب العدد:

- أيمن الصياد .. صحفى.
- جابر عصفور.. أستاذ بجامعة القاهرة.
- جمال الغيطانى.. أديب مصرى.
- جوناثان لورانس.. أستاذ العلوم السياسية المساعد فى كلية بوسطن وباحث فى معهد بروكنجز.
- خليل فاضل.. باحث وكاتب ـ طبيب نفسى من مصر.
- داليا توفيق سعودى.. مدرس اللغويات الفرنسية والترجمة بكلية الألسن.
- رشيد محمد رشيد.. وزير التجارة والصناعة.
- سحر صبحى عبدالحكيم.. أستاذ مساعد بكلية الآداب جامعة القاهرة.
- سمر يزبك.. أديبة سورية.
- شوقى عقل .. مهندس إنشائى.
- عبد الوهاب المسيرى.. أستاذ الأدب الإنجليزى غير المتفرغ بجامعة عين شمس.
- مازن النجار.. باحث وأكاديمى فلسطينى.
- معتز بالله عبد الفتاح.. أستاذ العلوم السياسية المساعد بكلية الاقتصاد ـ جامعة القاهرة

رسوم العدد للفنانين
محمد حجى ـ Petar Pismestrovic





المراسلات:

الشركة المصرية للنشر العربى والدولى
٣ ميدان طلعت حرب ـ القاهرة ـ جمهورية مصر العربية
ت: ٣٩٣٠٤٩٠/ ٣٩٣٠٤٩٢/ ٣٩٣٠٤٩٦ ـ فاكس ٣٩٣٠٤٩٨ (٢٠٢)
البريد الإلكترونى (التحرير): e-mail: info@alkotob.com

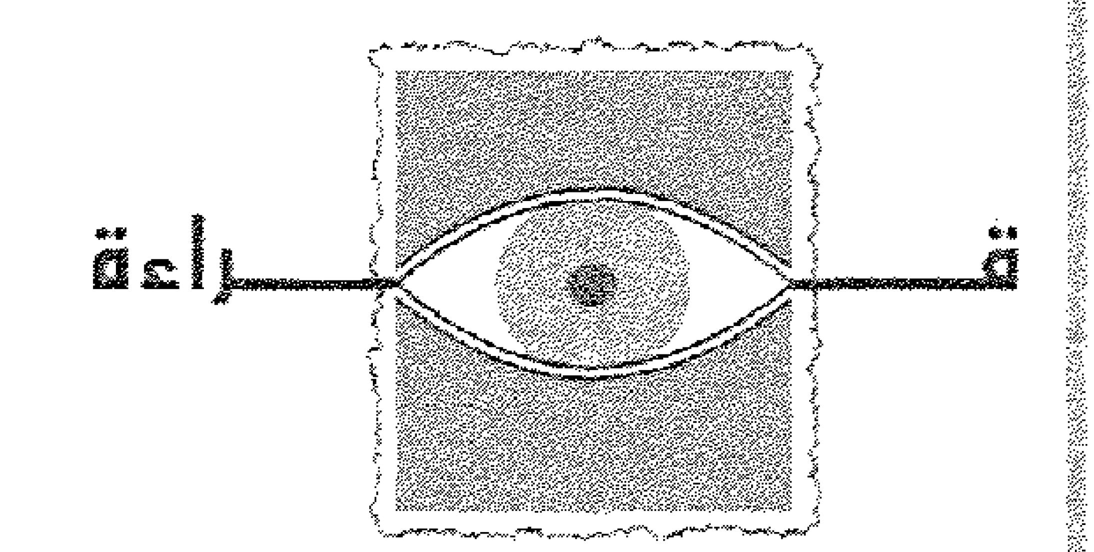
الاشتراكات:

السنة الواحدة (اثنا عشر عدداً) شاملة أجرة البريد: داخل مصر: ١٠٠ جنيه مصرى ـ اتحاد بريد عربى: ٦٠ دولارًا أمريكيًا ـ أوروبا وأفريقيا: ٧٠ دولارًا أمريكيًا ـ أمريكا وكندا: ٨٠ دولارًا أمريكيًا ـ باقى دول العالم: ١٠٠ دولار أمريكى.
إدارة الإشتراكات: ٨ شارع سيبويه المصرى ـ ص. ب: ٣٣ البانوراما ـ مدينة نصر
هاتف: ٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس ٤٠٤٨٥٤٦ ـ subscription@weghatnazar.com

ثمن النسخة:

فى مصر ١٠ جنيهات مصرية ـ السعودية ١٥ ريالاً ـ الكويت ١.٥ دينار ـ الإمارات ١٥ درهما ـ مملكة البحرين ١.٥ دينار ـ قطر ١٥ ريالا ـ سلطنة عُمان ١.٥ ريال ـ لبنان ٥٠٠٠ ليرة ـ سوريا ١٥٠ ليرة ـ الأردن ديناران ونصف ـ ليبيا ديناران ـ الجزائر ٢٠٠ دينار ـ المغرب ٣٠ درهمًا ـ تونس ٤ دنانير ـ اليمن ٢٠٠ ريال ـ فلسطين ٣ دولارات.
Austria, France, Germany and Italy: EURO 6 - United Kingdom £ 3 - USA $ 5.

طبع بمطابع الشروق بالقاهرة



على ضفاف

■■ أيا ماكانت الأصابعُ المختفية على شاطئ غزة، أو تلك المنغمسة في «نهر البارد»،

وسواء كانت تستكملُ مسلسل زرع «ألغام الفتنة» تحت كل شبر في هذه المنطقة. أو تعكسُ مابات واقعا من خلط بين العقيدة «في شباتها» والسياسة «في تغيرها»، والسلاح «في جموحه». أو كانت تبحث عن دور بدا أنه تاه تحت ركام الانفجارات، ووسط تعقيدات التحالفات.. والمتغيرات.

ومهما كان قصدُ «المذكِّرين» و«الملحين» بأن شرارة الحرب الأهلية ـ التي يقف لبنان دائما على أبوابها ـ تأتي بها الرياح عادة «إقليمية أو دولية» من أزقة «المخيمات» الفلسطينية المزدحمة بالقهر والفقر .. والسياسة.

وأيا ماكان الثمن الذي يدفعه هؤلاء أو أولئك «الجيران» «الطيبون» الذين لا ناقة لهم ـ ربما ـ ولا جمل.

تبقى ـ وإن نسينا أو تجاهلنا ـ في خلفية المشهد دائما قصة «المخيمات» .. وساكنيها: الذين هم، مهما يكن أمر السياسة أو الحرب، «بشرٌ» من لحم ودم.. لهم آباء وأبناء، وأحلام وآمال.. وذكريات. وأن هذه المخيمات كانت بالتعريف «بديلا مؤقتا». إلا أن هذا «المؤقت» طال ليأكل من عمر «البشر» ستين عاما كاملة. لتبقى ـ وإن ازدحمت روزنامتها بواقعات الميلاد والموت ـ فراغات في الجغرافيا ولكنها ـ لولا الأمل ـ بلا أفق في التاريخ.



قبل أيام فقط من التهاب «نهر البارد» كنت أشاهد ـ على الهواء مباشرة ـ جلسة استماع «مطولة» خصصها الكونجرس الأمريكي لموضوع كان عنوانه على الشاشة لافتا: «قضية اللاجئين اليهود والفلسطينيين».

في الأسبوع ذاته، وفي مدينة «البتراء» الأردنية، وأمام حشد من النوبليين الحالمين بالسلام، كان رئيس الوزراء الإسرائيلي ايهود أولمرت يكرر دعوته إلى القادة العرب الاثنين والعشرين للحضور إلى القدس لعرض مبادرتهم على الإسرائيليين مذكّرًا بالثوابت الإسرائيلية: «حل قضية اللاجئين الفلسطينيين لن يكون أبدا ـ بالعودة ـ إلى إسرائيل».

قد لايكون ثمة من رابط «اتفاقي» بين تصريح أولمرت «شرق الأردن» وبين جلسة الاستماع الأمريكية، ولكننا ـ أيضا ـ في أجواء مبادرةٍ تمهدُ لرسم خريطة طريق حل «نهائي»، ليست أبدا «مصادفة التوقيت». فقضية اللاجئين المزمنة تبقى إحدى أهم القضايا ـ إن لم تكن أهمها على الإطلاق ـ التي تقف أمام المشروع الأمريكي/الإسرائيلي لإنهاء أزمة الشرق الأوسط «بالطريقة التي يريدون»، كما أنها بحكم عوامل ضاغطة مفهومة (حتى على أصحاب الحقوق أنفسهم) تبقى المسألة المؤهلة لجر الأقدام المتعَبة خطوة أولى على طريق تنازلات قد لاينتبهُ الكثيرون ـ غافلين أو عامدين ـ إلى مداه.



نعرف جميعا ـ وإن أنسانا تعبُ الأيام وطمعُ المصالح ـ كيف بدأت قصة «المخيمات» التراجيدية الطويلة. ورغم أن الدراسات الموثقة لنور مصالحة ووليد الخالدي وسلمان أبو سته قد يكون فيها الكفاية، إلا أنني قد أنصح البعض هنا ـ منعا لتشكيك أو اتهام بالتحيز ـ أن يرجعوا إلى كتابات مؤرخين إسرائيليين مثـل Benny Morris و Tom Segev و Norman Finkelstein أو حتى Meron Benvenisti الذي عمل ـ فعليا ـ في جهاز الاحتلال الإسرائيلي وكان نائبا لرئيس بلدية القدس. وخاصة الكتاب الأخير لأستاذ التاريخ والعلوم السياسية بجامعة حيفا Ilan Pappe الذي حمل عنوانا واضحا The Ethnic Cleansing of Palestine وهو الكتاب الذي أثار عليه عاصفة دفعته قبل أيام فقط إلى قرار بمغادرة إسرائيل ليقيم في بريطانيا ليتمكن من مواصلة كتابة تاريخ بلاده في «مؤسسة أكاديمية أكثر انفتاحا ونزاهة»، مشيرا إلى أن «المجتمع الإسرائيلي مجتمع عنصري وانعزالي وعاجز عن فهم تاريخه وعن الاعتراف بجرائمه..».



ذكرتني وقائع جلسة الاستماع الأمريكية، وكان أحد المتحدثين أمامها شبل تلحمي الأستاذ بجامعة ميريلاند، بتقرير ديموجرافي يفيد بأن عدد السكان الفلسطينيين في فلسطين التاريخية في نهاية عام ٢٠٠٣ بلغ أربعة ملايين و٦٠٠ ألف، منهم ٣.٧ مليون في الضفة والقطاع و٩٠٠ ألف داخل ما يسمى الخط الأخضر (فلسطينيو ٤٨) بينما عدد اليهود هو ٥ ملايين و١٠٠ ألف. وأن عدد الفلسطينيين في عام ٢٠٠٥ وصل إلى ٥.١ مليون فلسطيني مقابل ٥.٣ مليون يهودي، أما بحلول عام ٢٠١٠ فمن المتوقع أن يصبح الفلسطينيون أغلبية (٦.٢ مليون في مقابل ٥.٢ مليون يهودي) وهو المعدل الذي يعني استمراره أن يصل عدد الفلسطينيين في عام ٢٠٢٠ إلى ٨.٢ مليون مقابل ٦.٤ مليون يهودي.

ويحكي تاريخ اليهود القريب كم كان مسكونا دائما بالديموجرافيا. ويحكي كيف شغل هاجس «المسألة الفلسطينية» فكر الصهيونية منذ نشأت قبل قرن من الزمان، بالضبط كما شغلت «المسألة اليهودية» ألمانيا النازية خلال الحرب العالمية الثانية. ومع التسليم باختلافات في السياق والدوافع، إلا أن المذابح والطرد والترحيل القسري ظلت الأساليب الأقرب، أو الأسهل، أو التي لامفر من اللجوء إليها (!)

«نريد فلسطينا بدون عرب .. أرضا بلا شعب» هكذا كان مبدأ لجنة الترانسفير في الأربعينيات. وأيامها أوضح زئيف جابوتنسكي (في نوفمبر ١٩٣٩): «ليس هناك خيار.. يجب أن يخلي العربُ المكان لليهود..».

في عام ١٩٤٧ كما نعلم جميعاً صدر قرار التقسيم الشهير عن الأمم المتحدة. وبغض النظر عن تفاصيل كثيرة، بعضها للأسف نسيناه، كان معنى القرار «ديموجرافيا» أننا أمام دولتين: دولة يهودية على ٥٤٪ من مساحة فلسطين، لمن يملكون ٥٪ فقط منها، ونصف سكانها عرب، ودولة عربية على مساحة ٤٦٪ لمن يملكون ٩٥٪

ويحكي لنا المؤرخون الإسرائيليون (انظر القائمة أعلاه) كيف كان على قادة الدولة الناشئة تصحيح الخلل الديموجرافي. بالاعتماد الرسمي لسياسة «الترويع» التي كانت قد بدأت فعلاً في ظل صمت أو تواطؤ من سلطات الانتداب البريطانية. وعرفت القرى الفلسطينية «البسيطة» المذابح المنظمة المتوالية التي تولت مسؤوليتها في ذلك الوقت المنظمات العسكرية التي أنشأها وقادها مناحيم بيجين وإسحاق شامير.

لم تكن حرب ١٩٤٨ قد بدأت بعد، وهي الحرب التي يُلقي الإسرائيليون عليها مسؤولية نشأة مشكلة اللاجئين، حين أخذت خطة «دالت» الصهيونية طريقها للتطبيق (نشرها وليد الخالدي، وفصلها بنفنيستي في كتابه The Buried History of the Holy Land) وتقضي الخطة التي وضعها بن جوريون بأن يقوم جيش من الصهاينة يصل عدده إلى ٦٥ ألفا من الجنود المدربين، بتدمير المجتمع العربي في فلسطين، بحيث تبقى لليهود «أرضا بلا شعب» مع الإبقاء على القوات في القرى المحتلة لمنع أية محاولات لعودة أهلها إليها.

وفي كتابه يحكي بنفنيستي (المؤرخ الإسرائيلي لا غيره) كيف جرت مذبحة دير ياسين على بعد خمسة كيلومترات فقط من مكتب المندوب السامي البريطاني. وكيف شهد بعينيه عندما عُرض الناجون من المذبحة بملابسهم الرثة وحالهم البائسة في شاحنات تطوف بشوارع القدس الغربية ليتفرج عليهم اليهود ويشتموهم ويحقروهم ويبصقوا عليهم، في مشهد من أفظع مشاهد بربرية العصور الوسطى. كما يصفه سلمان أبو سته الذي ناقش ماكتبه بنفنيستي تفصيلاً في «وجهات نظر» قبل سنوات آخذا عليه تجاهله لما فعله رابين في اللد والرملة بعد احتلالهما: حين أخرج سكانهما في قافلة من ستين ألفا في عز الصيف اللاهب (رمضان/يوليو ١٩٤٨) ومن يتوقف لشرب ماء يُطلق عليه الرصاص. ولكم أن تتصوروا «المشهد» الذي حُفر في التاريخ «فلسطينياً» بامتياز: تساقط المتاع على جانبي الطريق، ثم تساقط الأطفال ثم الشيوخ... كم مرة خرجت قوافل الفلسطينيين على مدى الستين عاما.. «لاجئين إلى المخيم.. ولاجئين من المخيم».



هل ابتعدت بنا رواياتُ التاريخ، وأتربة الوثائق والأوراق القديمة عن رائحة الدماء البريئة الطازجة (لبنانية أو فلسطينية) في «نهر البارد»..؟

«نهر البارد»

أيمن الصياد



فلسطينيات مع أطفالهن ضمن قافلة الهروب من مخيم: «نهر البارد» (رويترز)

قبل ستة أعوام كاملة كان محمد حسنين هيكل يكتب لهذه المجلة - على حلقات - قراءته المتعمقة للوثائق الإسرائيلية. ثم كان أن اندلعت انتفاضة الأقصى، وتداعت الأحداث متلاحقة ومتسارعة. وبدا - حسب وصفه - «أن أجواء المنطقة قد دهمها وهج حريق حاول بعضهم إطفاءه بخراطيم دم. ثم جرب غيرهم إنقاذ عواقبه بمؤتمرات «إسعاف» هرولت على عجل. تجرب طبا ينقصه العلم وتنقصه الوسائل، وفي بعض الأحيان تنقصه الإرادة»

وأذكر انني وقتها (أكتوبر ٢٠٠٠) كنت قد سألته إذا كان ينوي الكتابة عما يجري من صدام بين «الحقوق» و«الحقائق»..؟ وكان ضمن رده يومها، والذي سجله في ملاحظة على هامش مقاله: «إن قراءة الوثائق، وضمنها الوثائق الإسرائيلية تظل في تقديري - إذا توافرت لها الشروط - أكثر اتصالا بالحقيقة مما يجري الآن على مسرح الحوادث. ومعظمه تداعيات لأسباب نسيناها أو آثرنا أن ننساها. وظني - والكلام مازال للأستاذ - أن قراءة الوثائق هذه اللحظة عودة إلى أصول الصراع أعتبرها الآن لازمة. فالفروع فيما أخشى ألهتنا عن الجذور. وخليط الأصوات والألوان وتضارب الصور أنسانا جميعا أن هناك أسسا وقواعد محددة وحاكمة. وأن العودة إلى هذه الأسس والقواعد مطلوبة. والوعي بها حيوي، وإلا تواضع المعنى وتنازلت القيمة...».

أتذكر «ملاحظة الأستاذ» عن أهمية العودة إلى الأصول والأسباب، وأنا أشاهد صور قوافل الهاربين من «جحيم نهر البارد».. وطوابير المشيعين يوميا في غزة.

وأتذكر الحكايات القديمة الموجعة «المقبورة» تفاصيلها بين صفحات الكتب، والمدفونة ذكرياتها في صدور أجيال أتعبتها الأوهام والسنون، وضيعتها «خرائط الطرق». والتي - رغم أنها أصل كل ماجرى - يبدا للأسف أنها بعيدة عن حسابات أولئك الساسة المنصتين باهتمام في جلسات الاستماع الأمريكية. ونرجو ألا تكون بعيدة أيضا عن «عقلانية» أولئك المتأهبين للجلوس على طاولة مفاوضات؛ يراد لها أن تلتئم على عجل «لتقر» حلا ينهي للأبد كل حق في المطالبة بحق ثابت أو أرض ضاعت.

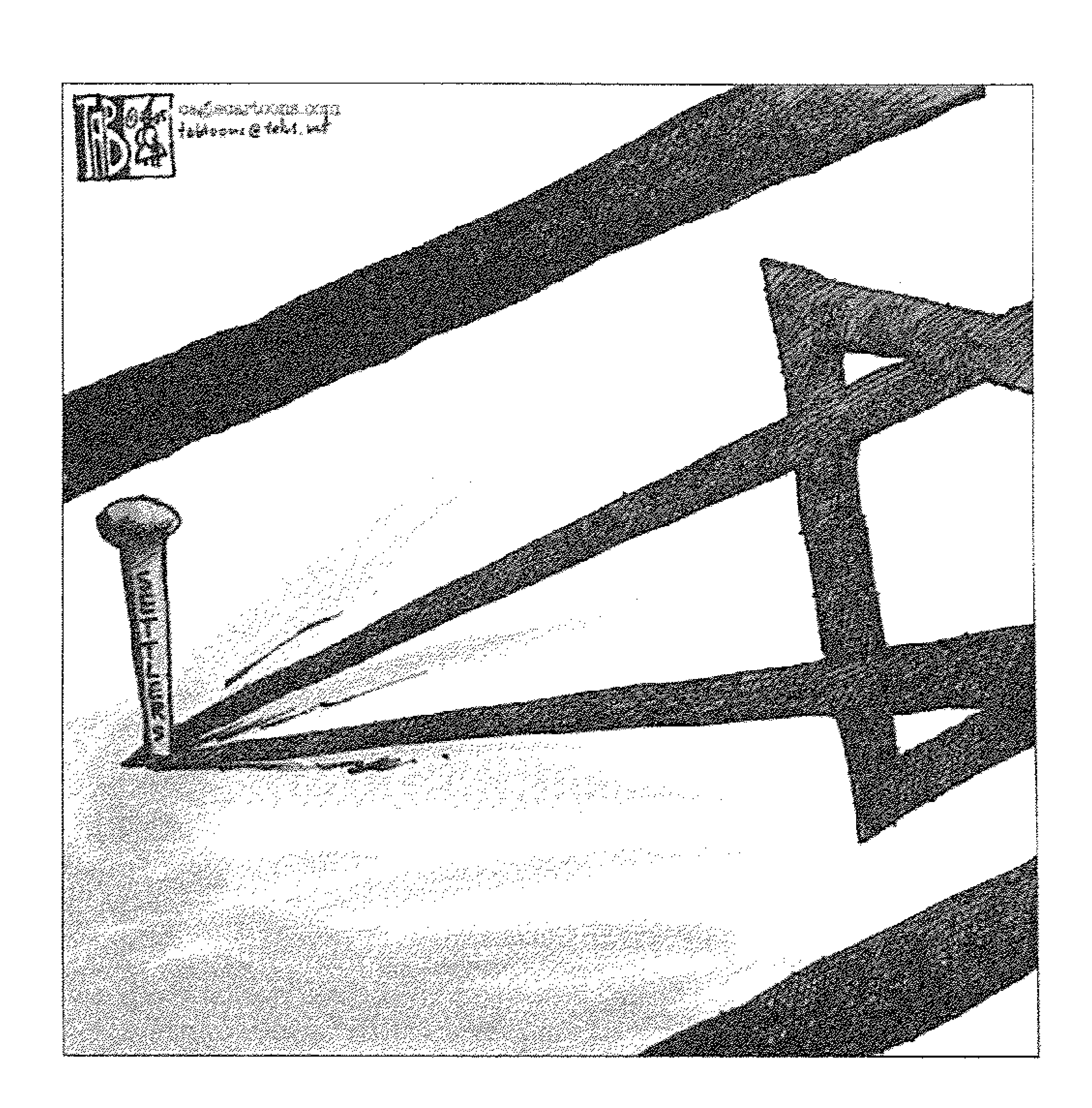
هل بعيد كل ذلك عما كشف عنه أخيرا «أليستر كروك» رجل الاستخبارات البريطانية السابق المعني بملف الشرق الأوسط من تفاصيل دقيقة لخطة «اليوت ابرامز» نائب مستشار الأمن القومي الأمريكي التي خصص لها ٨٦ مليون دولار أمريكي، وتفاهم فيها مع أطراف محلية. وهي الخطة التي تستهدف إقصاء حماس، التي أصبحت «بعد أن ذهب عرفات» العقبة الباقية على الطريق؟

رغم كل شيء، قد لا يستطيع أحدنا أن يثبت بالدليل القاطع أو أن يعرف على وجه اليقين لون الأصابع المختفية في رمال غزة أو في نهر البارد. ولكن يبقى الثابت أن هناك بشرا يدفعون الثمن.

أرجوكم لا تهتموا فقط بقراءة مابين السطور. اقرأوا التاريخ.. وأيضا اقرأوا الصور. ▪



مشروع "فاقد قداسة"



مازن النجار

مؤلف هذا الكتاب، لورينزو فيراتشينى، أكاديمى أسترالى، وباحث فى مرحلة ما بعد الدكتوراة بجامعة كانبرا الوطنية. ويبدو من الاطلاع على أعماله الأخرى أن اهتماماته لا تقتصر على الاستيطان الصهيونى، بل تتعداه لتشمل مختلف تجارب الاستيطان الأوروبى فى وطنه أستراليا، وغيرها من الأصقاع التى شهدت مشروعات استيطانية تراوحت بين الإخفاق والاستمرار.

تنطلق رؤية لورينزو فيراتشينى لطبيعة وبنية ومسار المشروع الاستيطانى الصهيونى من فكرة أساسية مؤداها أن الصراع بين إسرائيل والفلسطينيين ليس فريدا أو متميزا بذاته، مهما كانت الانطباعات والتضمينات التى تجترحها وسائط الإعلام ومصادر الأخبار فى الغرب. يجادل فيراتشينى بأن أفضل طريقة لفهم هذا الصراع هى فى إطار وسياق الاستعمار والاستيطان الأوروبى خارج القارة الأوروبية.

وشأن كثير من المجتمعات الأوروبية خارج أوروبا، تظل إسرائيل مجتمعاً استيطانياً بامتياز. ولدى النظر برؤية تفصيلية متفحصة إلى نشوء وتطور المنظومات والمشروعات الاستيطانية الأخرى، كنظام الفصل العنصرى بجنوب أفريقيا، والاستيطان الفرنسى بالجزائر، والاستيطان الأسترالى الراهن، يقدم فيراتشينى تفسيراً معمقاً لمختلف حركيات وآليات وسمات الاستيطان الاستعمارى، ما يتيح إطارا تفسيريا واضحا يمكن من خلاله فهم وتفسير صراع الشرق الأوسط.

يتحدى فيراتشينى أسطورتين هامتين من الأساطير المؤسسة للكيان الصهيونى، ويرتكز عليهما المشروع الاستيطانى. أولاهما، إن الصراع الإسرائيلى الفلسطينى هو حالة فريدة فى العلاقات الدولية؛ تستعصى على المقاربات والمقارنات التى تفسر مختلف أشكال وحالات الصراع. ثانيهما، أن مرتكزات الصراع الأساسية هى القومية والدين، وبالتالى فهو صراع مختلف عن صراعات وحروب التحرر الوطنى التقليدية الناجمة عن الاستعمار.

تطوير النموذج التفسيرى

يقارب المؤلف هذا الصراع باستخدام الإطار أو النموذج التفسيرى الكولونيالى إضافة إلى عدد من حالات "الاختبار" أو الضبط والمقارنة؛ وهى طريقة علمية شائعة الاستخدام ومعتمدة تماماً فى العلوم الطبيعية والتطبيقية. وبشكل خاص، طور هذا النموذج مفهوماً حول أن الأحوال الراهنة فى فلسطين وإسرائيل قد آلت إلى ما هى عليه بحكم أوضاع كولونيالية ونظام استعمارى استيطانى قائم على علاقات مؤسسية وشخصية. يمكن تعريف الأوضاع الكولونيالية بشكل عريض بالجمع بين عنصرين تضمنهما التمييز التحليلى الكلاسيكى لديفيد فيلدهاوس بين "colonization" (إقامة المستعمرات أو المستوطنات وانزال المستوطنين بها) وبين "colonialism" (نزعة دولة إلى استعمار بلاد أخرى أو الاحتفاظ بالسيطرة عليها). وكان فيلدهاوس قد عرف "colonization" باعتباره إعادة إنتاج ناجحة للمجتمع الأوروبى فى سياق استعمارى/استيطانى، وهو حراك ذو ارتباط واضح بالمجاز الكامن فى أصل وتاريخ وصيرورة المصطلح. أما تعبير "colonialism" فهو بدوره يُفهم باعتباره فرضاً ناجحاً للسيطرة السياسية والاقتصادية على إقليم مستعمَر.

وعلى خلاف ذلك، فإن تعريفاً للمجتمع الاستيطانى قابلاً للتطبيق، يمكن أن ينطلق من الوصف الجامع لأنتونى سميث (١٩٨٦) للدولة الاستيطانية والذى يركز على سردية تقدمية حول اقتلاع السكان الأصليين بعد تضمين أو صهر متعدد الثقافات. بيد أن كتاب "إسرائيل والمجتمع الاستيطانى" يجادل بأن الخبرة التاريخية لتطور المشروع الصهيونى فى فلسطين تتطابق مع كلا التعريفين السابقين.

ينوه المؤلف أن هذا المفهوم الذى طوره لم يأت بجديد تماماً، وأن الطبيعة الكولونيالية للصهيونية كمشروع تاريخى قد وردت مراراً وتكراراً فى الكتابات الإسرائيلية مثل كتاب باروخ كيمبرلنغ "الصهيونية والأرض"؛ وكتاب جيرشون شافير "الأرض والعمال وأصول الصراع الإسرائيلى الفلسطينى"، والذى يعتبر الصهيونية صورة من "التوسع الأوروبى عبر البحار فى إقليم من التخوم"، وهو نموذج يتأصل ويتأطر

Israel and Settler Society
(إسرائيل والمجتمع الاستيطانى)
Lorenzo Veracini
London: Pluto Press, 2006

قراءة الحرب الفرنسية على الجزائر والطرق التى أثرت بها على عملية انتقال الدولة الفرنسية إلى الجمهورية الخامسة يمكن أن تلقى ضوءاً على المواجهات الراهنة فى الضفة الغربية وغزة، وعلى المآزق المؤسسية والمجادلات الراهنة فى إسرائيل



حوله الصراع، ويميل إلى التقليل من أهمية الأصل أو السلالة الكولونيالية وظاهرة المواجهة الراهنة بإبراز ملامحها الدينية والقومية. ونتيجة لذلك، لم تتم على الأغلب دراسة البعد الكولونيالى الراهن للصراع بالتفصيل اللازم.

بيد أن كثيراً من المساهمات البحثية قد أشارت إلى حقيقة أن الصهيونية التاريخية هى فى الأساس مشروع كولونيالى، لكنه ذو طبيعة فريدة. ومرة أخرى، لا يستطيع فيراتشينى كمؤرخ مقارن للكولونيالية أن يتذكر تاريخاً كولونيالياً لا يشدد على الفرادة العنيدة لتلك الخبرة الكولونيالية التاريخية. وكانت بعض المناظرات حول موجة التأريخ الإسرائيلية الجديدة فى التسعينيات الماضية قد تضمنت مناقشة للعناصر الكولونيالية فى الاستيطان الصهيونى. وكان كيمبرلنغ قد نادى بمنهج مقارن يتناول تحليلاً لعملية الاستيطان الأوروبى فى أمريكا الشمالية والجنوبية، وجنوب أفريقيا، والجزائر، وأستراليا، ونيوزيلندا من أجل «التعامل مع إرث إسرائيل الكولونيالى: وهو إلماع أو تلميح يمس فى حد ذاته بأحد المحرمات لدى المجتمع الإسرائيلى والتأريخ الإسرائيلى». كذلك، أقرت أنيتا شابيرا بأن «تعريف حركة باعتبارها استيطان أو كولونيالية قد يساعد جداً على توضيح العلاقات بين الأمة المستوطنة والأمة الأصلية». لكن هذه النداءات والاعترافات لم تتم متابعتها بشكل كاف.

وحتى عندما يتم البوح أو التصريح بالأصول الكولونيالية للصراع على فلسطين، لم يبادر أحد باستكشاف أو تأصيل الحركيات التى أدت إلى تحويل أو تصوير السياق الكولونيالى التقليدى للصراع إلى صراع لا حل له بين قوميتين متضادتين. وحتى إذا ما ذكر البعد الكولونيالى الراهن للصراع، فإنه نادراً ما تم متابعته أو تأصيله بحثياً. والأمر ذاته يمكن أن يقال فيما يتعلق بالمنهج المقارن، فكثيراً ما تتم مقاربته، ولكنه نادراً ما يكون موضوعاً لأبحاث أكثر عمقاً.

مقارنة المشروعات الاستيطانية

يتكون الكتاب من خمسة أجزاء: مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة. والكتاب مزود أيضاً بهوامش وببيبليوغرافية وافية وفهرست بالأعلام والموضوعات.

يقارن المؤلف فى المقدمة بين نمط الاستيطان والأوضاع الكولونيالية فى فلسطين وبين نظائرها فى ثلاثة أماكن أخرى شهدت تجارب تمدد استيطانى فى أستراليا وجنوب أفريقيا والجزائر، وذلك باعتبار ومعالجة عدد من الموضوعات أو المعايير هى: الفصل بين المستوطنين والسكان الأصليين، تقييد حراكهم، اعتماد التصنيف العنصرى، التأريخ، السرديات والخطابات حول المقاومة وقمعها.

ورغم أن الكتاب يركز بالأساس على إسرائيل كمجتمع استيطانى، وذلك بإبراز أوضاعها الكولونيالية، إلا أنه فى التحليل النهائى يقدم استجابته لما أصبح حاجة ملحة تتعلق بتفسير الموقف والفعل الفلسطينى. فهناك عجز وإخفاق متكرر ومتخندق فى ما يعتبر تحليلات كامنة وغنية معلوماتياً حول الصراع الإسرائيلى الفلسطينى لتقييم الدوافع والأسباب التى تشكل بعض اختيارات المقاومة الفلسطينية. يجادل فيراتشينى بأن التجاهل المتعمد والممنهج للسمات الكولونيالية المحفزة أو الكامنة وراء الكفاح الفلسطينى تساهم بوضوح فى إساءة تفسير هذا الكفاح. وإضافة إلى شكوك متعددة حول صحة فرضيات هذا التجاهل، يبدو أن الجانب الأكثر إدهاشاً فيه هو إخفاقه فى اكتشاف الدوافع العقلانية التى تشكل الأفعال الفلسطينية. وهنا يمكن للتفكير الكلاسيكى حول طبيعة الأوضاع الكولونيالية أن يساعد على فهم الموقف.

يلفت المؤلف إلى أن نظام الفصل العنصرى (أبارتهيد) قد أصبح مسألة يشار إليها بالبنان وباستمرار، ضمن سياقات متعددة بالسنوات الأخيرة، لدى تحليل تطورات الصراع الإسرائيلى الفلسطينى. فالمؤتمر العالمى المناهض للعنصرية والمنعقد فى دربان بجنوب أفريقيا (٢٠٠١)، ومحكمة العدل الدولية بلاهاى (٢٠٠٤)، ساحتان هامتان لذلك ضمن عملية مراجعة شاملة. كذلك، طور قسم من الحركة الوطنية الفلسطينية استراتيجية تهدف إلى عزل إسرائيل دولياً على أساس نظامها العنصرى.

من ناحية أخرى، فإن وعياً ذا دلالة متنامية بهذه القضية، قد ورد مثلاً فى تقرير تداولته وزارة الخارجية الإسرائيلية فى أغسطس/آب ٢٠٠٤. وكانت هذه الوثيقة التى أعدها مركز الأبحاث السياسية قد حذرت من أن موقف الدولة الإسرائيلية قد يتدهور وينتهى إلى ما آل إليه وضع جنوب أفريقيا فى زمن نظام الفصل العنصرى. لقد دخل إذن مفهوم نظام الفصل العنصرى الضمير الجمعى الإسرائيلى، ووضع على الأجندة السياسية.

يناقش الفصل الثانى، «جغرافية الفصل الأحادى»، القمع الإسرائيلى للمقاومات الفلسطينية. ويقدم تقييما للإشارات المتواترة إلى نظام فصل عنصرى (أبارتهيد) يمثله الاستيطان الإسرائيلى فى فلسطين، وتقييما لممارسات الطرد والإقصاء (الإسرائيلى) من خلال المقارنة بسياسات جنوب أفريقيا فى عهد الفصل العنصرى. يتناول هذا الفصل أنظمة الفصل العنصرى الإسرائيلية، ويقارن بين مشروعات الاستيطان الاستعمارى، وعملية تحويل الفضاء الفلسطينى على نسق بانتوستان بجنوب أفريقيا، أى كانتونات معزولة، ويحلل تقييد حراك الفلسطينيين بناء على الانتماء العرقى.

كانت ١٩٤٨ سنة حاسمة بالنسبة للتاريخ الكولونيالى فى كل من فلسطين وجنوب أفريقيا. وبينما أظهر المشروع الكولونيالى الذى تأسس بعد الانتصار الإسرائيلى فى حرب «الاستقلال» أو النكبة الفلسطينية فروقاً هامة مقارنة بالأوضاع الكولونيالية التى تأسست بجنوب أفريقيا بعد الانتصار الانتخابى لحزب جنوب أفريقيا القومى (العنصرى) فى نفس السنة. فإن الأوضاع الكولونيالية فى كلتا التجربتين قد قامت على أساس فكرة اقتلاع السكان الأصليين والقيام بطردهم وإقصائهم وعزلهم بالفعل. وهناك أوجه تشابه أخرى دالة: فقد أصبح كل من النظامين هو الحائز الوحيد للقوة النووية فى سياقه الإقليمى الذى يحيطه بالعداء الصريح والعزلة المتواصلة، كما تمتع كلاهما بالدعم الغربى فى سياق الحرب الباردة مع الاتحاد السوفيتى. ودخل كلاهما فى إعادة تقييم عميقة لموقفيهما -دولياً وإقليمياً- بعد نهاية الحرب الباردة.



وكان كل من نظام الأبارتهيد بجنوب أفريقيا وتحولات أوضاع إسرائيل باتجاه السيطرة الاستيطانية على فلسطين قد أبرز ذخيرة مشتركة من الموضوعات والمجازات واللازمات كأساس لكلا المشروعين الاستيطانيين. وكذلك تصوير السكان الأصليين كحالة رومانتيكية (نمطية غير عقلانية) وعنفية بشكل خاص وغير مبرر. وكغيرهما من المجتمعات الاستيطانية، انشغلت جنوب أفريقيا وإسرائيل بشكل خاص بالقضية السكانية. فرغم الأساطير المتوازية والمتواترة فى كلتا التجربتين حول استيطان أرض خالية من السكان (أرض بلا شعب لشعب بلا أرض)، فقد أثيرت مسألة السكان الأصليين باستمرار وتم تمثلها بتعبيرات سكانية قلقة، كالحديث عن القنبلة الديمغرافية فى إسرائيل أو الخوف من تصاعد معدلات المواليد الأفارقة أو الفلسطينيين، مما يتناقض جذرياً مع مقولة الفضاء الاستيطانى غير المأهول. وبينما يعتبر ذلك توجهاً مشتركاً لدى معظم المجتمعات الاستيطانية، أدت حدة وكثافة التجمعات السكانية المحيطة بتخوم جنوب أفريقيا وإسرائيل نسبياً إلى تشكيل وجدان استيطانى مهووس

يعتبر مستوى العنف الذى مارسه الإسرائيليون ضد الفلسطينيين مؤشرا على اتساع مدى خطة الاستيطان الصهيونى باتجاه طرد العرب من بلادهم



تجاهل هذا الخطاب الاعتذارى أن الأرض المقدسة لا تفتقر إلى مانديلا فحسب، بل تفتقر أيضا إلى فردريك دى كليرك، آخر رئيس لجنوب أفريقيا من الأقلية البيضاء قام بتفكيك نظام الفصل العنصرى



بالحاجة إلى التلاعب بالأوضاع السكانية لأجل ضمان توازن سكانى موات لجهود الاستيطان.

يقترح الفصل الثالث، «إشكاليات التحرير الوطنى»، منهجاً تحليلياً مقارناً بين حالتى الاستيطان: فرنسا/الجزائر وإسرائيل/فلسطين، حيث هناك مشروع استيطانى مدعوم من قوة استعمارية كبرى ترفض الإقلاع عن السيطرة على منطقة تعتبرها هامة استراتيجيا وأيديولوجيا، فى مواجهة حركة وطنية تكافح من أجل الاستقلال.

كذلك، يقارن المؤلف بين مختلف حروب التحرير الوطنى. فيحلل الاستجابات أو ردود الفعل الإسرائيلية على الانتفاضة الثانية مقارناً بين هذه الاستجابات وبين الاستراتيجيات القمعية لنظام الجمهورية الفرنسية الرابعة لدى تعاملها مع حرب التحرير الوطنى الجزائرية. فى هذا السياق، قراءة الحرب الفرنسية على الجزائر والطرق التى أثرت بها على عملية انتقال الدولة الفرنسية إلى الجمهورية الخامسة يمكن أن تلقى ضوءاً على المواجهات الراهنة فى الضفة الغربية وغزة، وعلى المآزق المؤسسية والمجادلات الراهنة فى إسرائيل. كما يستعرض الفصل تجارب وعوامل الانتصار فى حروب التحرير الوطنى. ثم يحلل مختلف سرديات حروب تفكيك الاستعمار.

يعالج الفصل الرابع، بعنوان «العنف المؤسس والمجتمعات الاستيطانية»، إعادة كتابة التاريخ فى إسرائيل وأستراليا، والتاريخ الإسرائيلى الجديد، والتاريخ الأسترالى وتاريخ شعوب أستراليا الأصلية، وكتابة التاريخ وانسداد أفق المصالحات. يتناول هذا الفصل تطور عملية كتابة التاريخ فى سياقين مختلفين تماما: إسرائيل وأستراليا.

وهذا يبرز عدداً من الملامح المشتركة فى المعطيات السياسية المؤثرة على التاريخ وفى الخطاب العام. وهنا تظهر موضوعتان مركزيتان لدى كل محاولة تأريخ وتطورها: الاعتراف النهائى الكامل بسلب واقتلاع السكان الأصليين، والشرعية المجروحة لمؤسسات الدولة (الاستيطانية) حتى يتم الوصول لتسوية مع المسلوبين المقتلعين. وتتسم هاتان المسألتان بصعوبة واضحة من حيث القدرة على مواجهة تاريخ حافل بالعنف البالغ والإنكار، وإخفاق تام فى عمليات المصالحة.

نماذج استيطان متكررة

ورغم أن المراقبين الفلسطينيين وبعض الإسرائيليين قد أصروا منذ عقود على طبيعة الفصل العنصرى فى سيطرة إسرائيل على الحياة السياسية للفلسطينيين، فقد جاءت التطورات الأخيرة، بما فيها بناء الجدار الفاصل فى الضفة الغربية، لتزود المعلقين الفلسطينيين بسبب إضافى للمضى بمقولة نظام الفصل العنصرى قدماً. وبينما تتوالى الإحالات إلى نظام الأبارتهيد لدى تناول الصراع الإسرائيلى الفلسطينى، لم تعقد بعد المقارنات التفصيلية بين العمليتين الكولونياليتين فى فلسطين وجنوب أفريقيا.

يبين فيراتشينى كيف أن المجتمع الإسرائيلى قد تم تنظيمه بشكل متواز مع الخطوط العامة لنظام الفصل العنصرى، وأن نظام الفصل العنصرى لم يكن فريداً من نوعه أو مقتصراً على جنوب أفريقيا، بل هو مظهر مشترك لكافة التجارب الاستعمارية. درس فيراتشينى حروب الشعوب ضد الاستعمار، والصراعات التى تم فيها اجتثاث أو تدمير شعوب أصلية بأسرها، كما كان الأمر فى أستراليا، والأمريكتين، وغيرها.

ولدى مقارنة هذه التجارب بجوانبها وخبراتها المختلفة بالتاريخ المعاصر لإسرائيل وفلسطين، يقدم فيراتشينى آفاقا ناقدة للخبرة الاستعمارية وما ترتب عليها من صراعات ونتائج على الأرض، ورؤى جديدة هامة لأنماط الامبريالية اليوم. وفى تشخيصه لطبيعة أيديولوجية الاستيطان، يورد فيراتشينى نصاً للكاتب الإسرائيلى ألبرت ممى مؤلف كتاب «المستعمر والمستعمَر»، ١٩٥٧، حول كيفية طمس المستعمِرين لإنسانية المستعمَرين: «إنسانية المستعمَر، التى يرفضها المستعمِر، تصبح مطموسة. فمن العبث، كما يصر المستعمِر، أن تحاول التنبؤ بأفعال المستعمَرين (إذ لا يمكن التنبؤ بشىء عنهم! ومعهم لا يمكن التأكد من شىء أو معرفة شىء!). ويخيل للمستعمِر أن هناك نوازع غريبة ودوافع مقلقة تسيطر على المستعمَر. ولا بد أن الأخير هو بالفعل غريب جداً، خصوصاً إذا ما استمر غامضاً جداً بعد سنوات من العيش مع المستعمِر». فالمستعمِر غالباً ما يخفق فى تقدير أو الاعتراف بإنسانية الشعوب الواقعة تحت السيطرة الاستعمارية؛ وبالتالى يعتبر المستعمِرون هذه الشعوب حالة شاذة، ولا يمكن التنبؤ بسلوكها.

يعتبر فيراتشينى أن معظم الأفكار أو التصورات التى يقترحها الاستيطان الصهيونى فيما يتعلق بمستقبل الفلسطينيين -من حكم ذاتى أو شبه دولة منزوعة السيادة ومفتقرة إلى التماسك الجغرافى والقدرة على الحياة أو جدار الفصل العنصرى- ترمى إلى عزل التجمعات السكانية الفلسطينية فى إطار ما كان يعرف فى جنوب أفريقيا بـ «البانتوستان»، جزر منعزلة من السكان الأفارقة، تكرس فكرة الفصل العنصرى.



الصهيونية ليست مجرد تجسيد للامبريالية الغربية، وإنما هى حركة استيطانية إحلالية تمت فى كنف الامبريالية الغربية؛ وبدون ذلك، لم يكن ممكنا وضع المشروع الصهيونى موضع التنفيذ



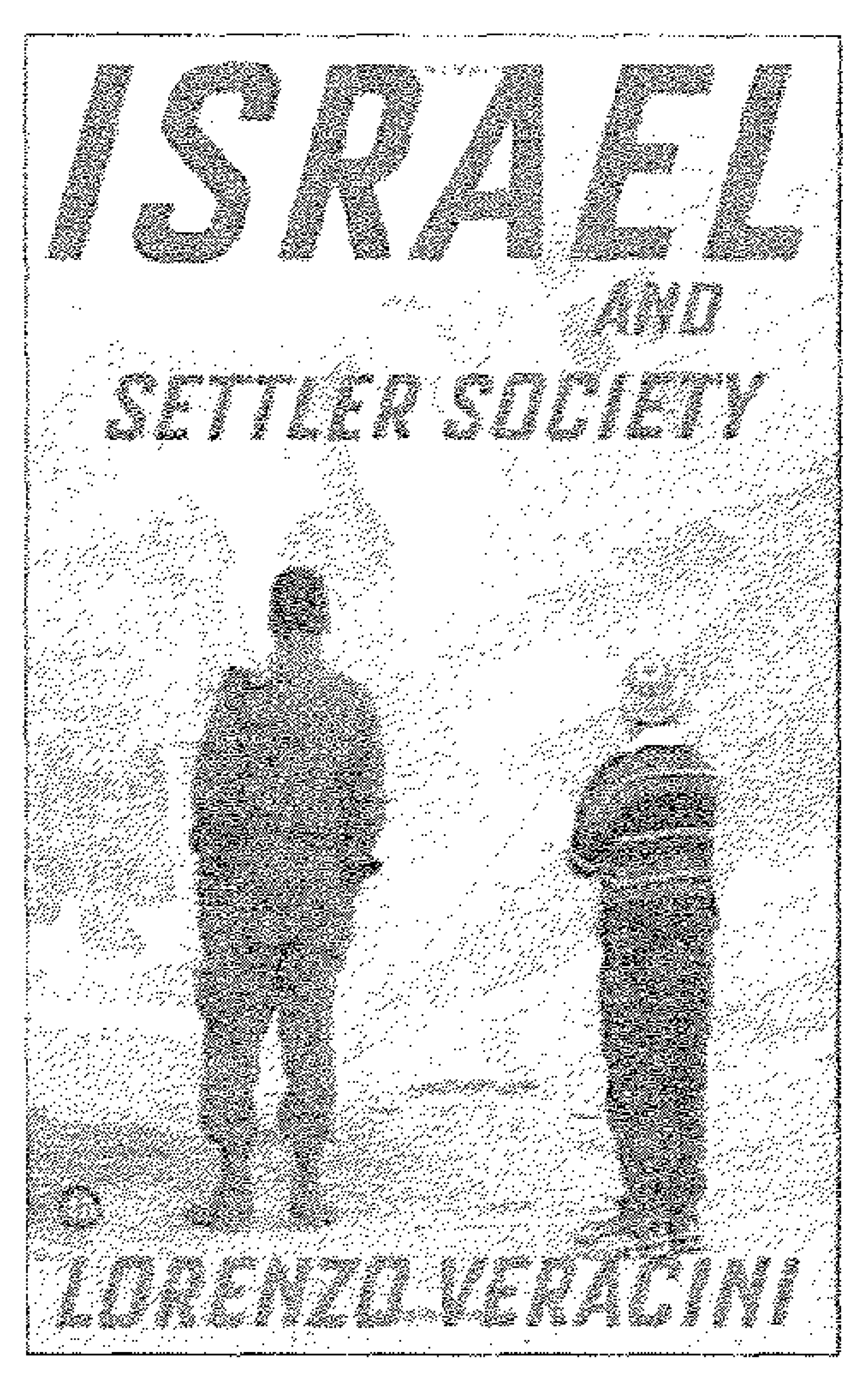
عداء وإنكار التاريخ

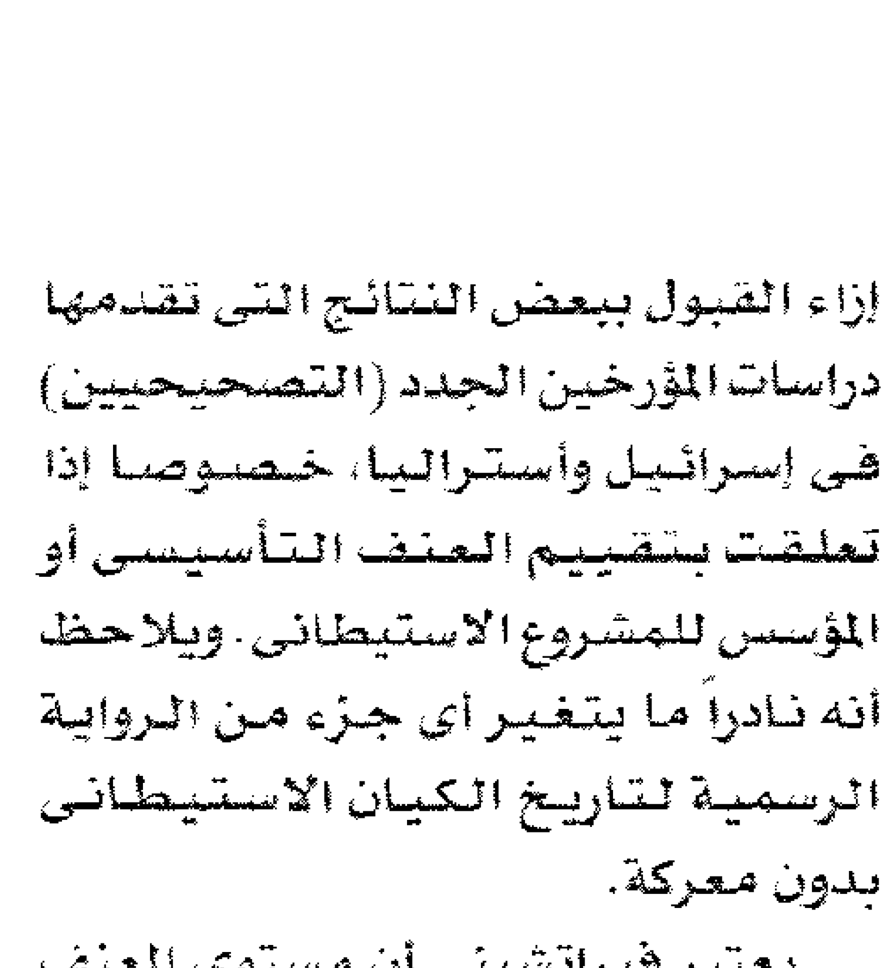
ويتعرض فيراتشينى للخطاب الاعتذارى الغربى الرافض للمقارنة بين الاستيطان الإسرائيلى ونظام الفصل العنصرى فى جنوب أفريقيا. فيرى مثلاً، أنه على عكس جنوب أفريقيا، يتمتع العرب فى إسرائيل بحقوق سياسية كاملة، كما أن الصراع الإسرائيلى الفلسطينى يبدو أقل قابلية للحل. وكانت الأرض أكثر وفرة فى جنوب أفريقيا، وليس بها أرض مقدسة. وقد كان البيض فى جنوب أفريقيا يخشون مصادرة ممتلكاتهم، أما الإسرائيليون فيخشون الإبادة، وليس فى الأرض المقدسة شخص مثل مانديلا. باختصار، إسرائيل ليست جنوب أفريقيا!



يفند فيراتشينى هذا الخطاب بأن الفلسطينيين فى إسرائيل لا يتمتعون بحقوق سياسية كاملة، وقد كان بعض السود فى جنوب أفريقيا يتمتعون ببعض الامتيازات خلال عهد الفصل العنصرى. كذلك، كان البيض بجنوب أفريقيا يخشون الإبادة بمقدار ما يخشى يهود إسرائيل المصادرة، وقد تم صياغة جزء كبير من القومية الأفريكانية (البيضاء) حول فكرة العهد أو الميثاق الخاص بين جماعات الاستيطان المبكر والرب. بيد أن الهدف الحقيقى من المقارنة الموضوعية بين إسرائيل وجنوب أفريقيا هو إبراز التطورات المتناظرة فى سياق ظروف واضحة الاختلاف. وقد تجاهل هذا الخطاب الاعتذارى أن الأرض المقدسة لا تفتقر إلى مانديلا فحسب، بل تفتقر أيضا إلى فردريك دى كليرك، آخر رئيس لجنوب أفريقيا من الأقلية البيضاء قام بتفكيك نظام الفصل العنصرى.

وفى سياق نزوع الأيديولوجية الاستيطانية نحو إنكار التاريخ الدموى الحقيقى للاستيطان وعدم الاعتراف بكوارث -تصل حد الإبادة- والتى أوقعها المشروع الاستيطانى بالشعوب الأصلية، والإصرار على الاحتفاظ بالرواية الاستيطانية التقليدية، يقارن فيراتشينى بين إسرائيل وأستراليا. فكلتا الدولتين قد شهدت رفضاً عاماً ملحوظاً





إزاء القبول ببعض النتائج التى تقدمها دراسات المؤرخين الجدد (التصحيحيين) فى إسرائيل وأستراليا، خصوصا إذا تعلقت بتقييم العنف التأسيسى أو المؤسس للمشروع الاستيطانى. ويلاحظ أنه نادراً ما يتغير أى جزء من الرواية الرسمية لتاريخ الكيان الاستيطانى بدون معركة.

يعتبر فيراتشينى أن مستوى العنف الذى مارسه الإسرائيليون ضد الفلسطينيين مؤشر على اتساع مدى خطة الاستيطان الصهيونى باتجاه طرد العرب من بلادهم، بل ويعتبر مجزرة دير ياسين -وغيرها من المجازر- دليلا على وجود مخطط كبير للمشروع الاستيطانى باتجاه اقتلاع العرب من فلسطين. ويرى المؤلف فى مصير مشروع الاستيطان الفرنسى الذى تفكك وانهار فى النهاية، واضطرار المستوطنين الفرنسيين إلى الخروج من الجزائر والعودة إلى فرنسا، يرى فيه نذيرا ومصيرا محتملا لمستقبل مشروع الاستيطان الصهيونى.

يُذكر أن الكتاب لم يؤسس بحثه ونتائجه على استقراء الثقافات والمصادر المتضادة أو المتقابلة: فهو عمل اعتمد بشكل رئيس على المصادر الإسرائيلية، ولم يرجع إلى المصادر الفلسطينية إلا نادراً. ويشفع له فى ذلك، أن المادة الذاتية للمصادر الإسرائيلية هى إسرائيل كمجتمع استيطانى، والصهيونية كمشروع استيطانى. وبينما يدرك هذا العمل أن تحليلات الموقف الفلسطينى لا بد أن تكون واعية بالبعد الكولونيالى، إلا أنه يركز أساسا على إسرائيل، خاصة من حيث سبل تشكيل الاستيطان لأوضاعها الراهنة.

أهمية هذا الكتاب فى أنه نتاج جهد بحثى لأكاديمى غربى ملتزم بالمعايير العلمية الغربية، وهو إضافة جيدة للقليل الذى يصدر باللغة الإنكليزية متحدياً الأكاديمية الزائفة حول قضية فلسطين - بتعبير المفكر الراحل إدوارد سعيد- ومسقطاً بعض الأساطير المؤسسة للكيان الصهيونى ومشروعه الاستيطانى، والتى تسبغ عليه -ما ليس فيه- من قداسة وفرادة وعراقة تاريخية وعبقرية متجاوزة لقدرات البشر. وهو للحق مغامرة أكاديمية لا يجرؤ عليها إلا القليل، كما أنها مهمة علمية تقتضى شجاعة وكفاءة لا يملكها الكثيرون. فمنذ نشوء الكيان الصهيونى برعاية الامبراطوريات الأنجلوسكسونية، أحيط بحصانة لا سابق لها، وغدت الفكرة الصهيونية إحدى البقرات المقدسة فى الغرب، خاصة فى الولايات المتحدة. وأصبحت تهمة العداء للسامية جاهزة لمن يجرؤ على انتقاد الكيان الصهيونى من الأغيار، وتهمة كراهية الذات، لو كان المنتقد يهودياً.

رؤية مركبة متعددة الأبعاد

بيد أن للكتاب أهمية أخرى. فقد جاء المؤلف بجديد فى منهج وطريقة رصد وتحليل الظواهر والشواهد الدالة: لكن سبقه إلى هذه النتائج فى دراسة الظاهرة اليهودية والصهيونية الدكتور عبدالوهاب المسيرى الذى طور أطروحة تفسر الظاهرة: فقدم رؤية معرفية، ونماذج تفسيرية، ومراجعة نقدية للمقولات والنماذج التحليلية والمصطلحات السائدة، وانتقل من التفكيك إلى التأسيس.

تخلص هذه الرؤية إلى أن الفكرة الصهيونية ليست جزءا من العقيدة اليهودية، بل هى التجلى الامبريالى للعلمانية الشاملة. فالصهيونية تنزع القداسة عن كل شىء، وتلغى أى تاريخ لفلسطين وشعبها خارج سياق التاريخ اليهودى. كما تختزل خصوصيات وثقافات الجماعات اليهودية فى العالم من أجل اختلاق القومية اليهودية. والحقيقة أنه ليس هناك أمة أو قومية يهودية، بل هناك جماعات يهودية متعددة تنتمى بشكل أصيل وحقيقى إلى مجتمعاتها التى عاشت فيها مئات أو آلاف السنين. وافتراض الانفصال أو التمايز بينها وبين مجتمعاتها، انتظارا للهجرة أو العودة إلى أرض الميعاد، أسطورة كبرى يدحضها مخزون تاريخى وثقافى يؤكد انتماء هذه الجماعات لمجتمعاتها وأوطانها وثقافاتها. بل كان التمايز قائماً فعلاً بين المستوطنين اليهود القادمين من بلاد مختلفة.

بيد أن الصهيونية ليست مجرد تجسيد للامبريالية الغربية، وإنما هى حركة استيطانية إحلالية تمت فى كنف الامبريالية الغربية: وبدون ذلك، لم يكن ممكنا وضع المشروع الصهيونى موضع التنفيذ. فقد قامت الامبريالية بنقل كتلة بشرية من أوروبا إلى فلسطين لتحل محل سكانها الأصليين، كما فعلت فى مناطق الاستيطان الأخرى. وهكذا، لا تاريخ للظاهرة الصهيونية مستقلاً عن الاستعمار الغربى. وبالإمكان فهم الفكرة الصهيونية بشكل أفضل لدى رؤيتها جزءاً من التجربة الغربية.

معظم الأفكار أو التصورات التى يقترحها الاستيطان الصهيونى فيما يتعلق بمستقبل الفلسطينيين ترمى إلى عزل التجمعات السكانية الفلسطينية فى إطار ما كان يعرف فى جنوب أفريقيا بـ «البانتوستان»



يبقى الكيان الصهيونى مشروعاً توسعياً، وعنصرياً بطبيعته لأنه يعطى كل الحقوق لأعضاء كتلة بشرية استيطانية، وينكرها على السكان الأصليين. وكشأن تجارب الاستيطان الإحلالى الأخرى، يصبح الاستيطان الصهيونى مشروعا للإبادة. بل إن الإطار المعرفى للصهيونية هو ذاته الإطار المعرفى الامبريالى الغربى من الداروينية، وعبء الرجل الأبيض، إلى تحويل العالم والبشر إلى مادة استعمالية.

لذلك، مهما اختلفت ديباجات الصهيونية عن غيرها من مشروعات الاستيطان الأخرى. لتسبغ على الاستيطان الصهيونى صبغة دينية أو قومية، فذلك لا يغير طبيعة المشروع «الاستعمارية» أساسا. فمعظم المستوطنين الذين اختاروا الهجرة إلى إسرائيل قد جاءوا بدوافع اقتصادية استهلاكية فى المقام الأول. وهذا ما أدى لهجرة نحو ربع مليون روسى وأوكرانى من غير اليهود إلى إسرائيل فى أوائل التسعينيات الماضية. بل وتطغى على معظم اليهود منهم العلمانية وعدم التقيد بالشرائع الموسوية. ولو كان لهؤلاء المهاجرين الخيار لاختاروا الهجرة لأمريكا الشمالية أو الاتحاد الأوروبى. وهو ما يحاولونه لاحقا بعد الهجرة إلى إسرائيل.

مع تواصل اجتياحات المدن الفلسطينية وأعمال القمع العسكرية الإسرائيلية فى الضفة وقطاع غزة ولبنان، وتصاعد وتيرة العنف والتدمير الاستيطانى الصهيونى، ربما نتذكر مدى العنف والمجازر وسفك الدماء الذى طالت عشرات آلاف الضحايا بمدينة القدس الشريف، وقبلها مدينة الله العظمى أنطاكية، على يد فرسان الفرنجة فى العصور الوسطى. تفككت وانهارت مشروعات الاستيطان الأوروبى فى الشرق العربى، والتى سماها الأوروبيون «حملات صليبية»، وسماها العرب «حروب الفرنجة»: فهى لم تكن أكثر من حروب همجية فى سبيل النهب والاستيطان، ولا علاقة لها بأى مقدس.

كان للأمير أسامة بن منقذ، أحد فرسان وقادة العرب آنذاك، علاقات ومشاهدات واسعة لأحوال وفرسان الفرنجة. وعندما سئل عن أحوالهم قال: «إنهم بهائم من الهمج ليس لهم من فضيلة إلا القتال والقتل!». ■



ليس

◼◼ لدى معظم الغربيين فكرة واضحة إلى حد ما عما يتبادر إلى الذهن عندما يتخيل رسام كاريكاتير دنماركى النبى محمد (عليه الصلاة والسلام). ولديهم أيضا فكرة جيدة عما يتبادر إلى الذهن بشأن مقاتل من طالبان يقطن الكهوف أو أحد نشطاء تنظيم القاعدة. وعلى أية حال، فإن مشاعر «طارق رمضان» قد جرحت بسبب رسوم الكاريكاتير التى شكلت المفاهيم العامة حول الرجل الذى أنزل الله عليه القرآن عام ٦١٠ (ميلادى). وبناء على ذلك، فإن عالم الدين غزير الإنتاج الذى ولد فى سويسرا، والذى أصبح أحد نجوم الإعلام - وأيضا مثار جدل - أخذ على عاتقه مهمة تغيير نظرة المسلمين وغير المسلمين للإسلام.

إن كتاب «على خطى الرسول» هو الصورة المحببة لدى «رمضان» عن محمد (عليه الصلاة والسلام)، وهو أيضا سيرة ذاتية كتبت بموهبة خبير ذكى بالشئون العامة. وخلف المظهر الخارجى الفاتر إلى حد ما للكتاب - وهو فى الأساس سرد رائع لأقوال وأفعال الرسول (عليه الصلاة والسلام) طوال ٢٣ عاما من الوحى - يكمن جدول أعمال منتقى: إعادة تعريف وتقديم رسالة ونبى الإسلام للأقليات المسلمة والمجتمعات الغربية التى يعيشون فيها. ولم يكن لـ «محمد» (عليه الصلاة والسلام) أن يأمل فى نصير أكثر تعاطفا من «رمضان» للوقوف أمام كل وسائل الإعلام المسيئة.

يهدف «رمضان» لإضعاف الحد الفاصل بين العالم الإسلامى (دار الإسلام) وبقية العالم (دار الحرب). أى أنه يسعى إلى أن ينظر المسلمون فى الغرب إلى أنفسهم ليس باعتبارهم أقلية مضطهدة فى مناطق معادية، وإنما كأعضاء متساوين فى المجتمع الغربى بحقوق وواجبات كاملة. وكى نفهم الدور الذى يأمل «رمضان» أن يلعبه، فمن المفيد قراءة كتابه على مستويات ثلاثة. أولا، باعتباره ردا حصيفا على ناشرى الصحف و«المرتدين عن الإسلام» الذين يطلق عليهم «تيموثى جارتون اش Timothy Garton Ash» (كاتب بريطانى سياسى) «أصوليى التنوير» والذين يطعنون الإسلام من خلال كاريكاتير غير منصف. ثانيا، يعد الكتاب عملية إعادة ترتيب دينية تخاطب الحَرْفيين أمثال محمد بن عبد الوهاب (مؤسس الحركة الوهابية السعودية) وأيمن الظواهرى (كبير مُنظِّرى تنظيم القاعدة). وأخيرا، فإن هذا الكتاب بيان حذر للمسلمين وغير المسلمين على السواء بأن الإسلام قابل للتفسير والتكيف مع الظروف الخاصة.

رغم تنشئته فى جنيف فى السبعينيات، فإن لـ «رمضان» نسبا إسلاميا متميزا: فجده لأمه هو «حسن البنا» مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، ووالده هو «سعيد رمضان» أحد مؤسسى رابطة العالم الإسلامى. وباعتباره مفسرا للتراث الإسلامى يعمل خارج وداخل الحدود، جعل «رمضان» من نفسه عنصرا أساسيا للإصلاح الدينى فى الإسلام والاندماج السياسى للمسلمين فى الغرب. لقد التقى «رمضان» «تونى بلير Tony Blair» رئيس الوزراء البريطانى و«رومانو برودى Romano Prodi» رئيس مفوضية الاتحاد الأوروبى ورئيس الوزراء الإيطالى حاليا، كما تقلد مناصب أكاديمية بجامعتى أوكسفورد البريطانية وإيراسموس الهولندية. ومع ذلك، فإن أسلوب «رمضان» - المخالف للمألوف - فى العمل دفع فى الوقت نفسه بالمسئولين المتوترين - فى القاهرة والرياض وكذلك فى واشنطون (وباريس بصفة مؤقتة) - إلى منع دخوله أراضى تلك الدول. وقد ألغت إدارة الأمن الداخلى الأمريكية طلب تأشيرة دخول كان «رمضان» قد تقدم به قبل عامين، وكان سيمكنه من تولى منصب أكاديمى فى جامعة نوتردام الأمريكية؛ وذلك على أساس أنه كان قد تبرع بما يقارب التسعمائة دولار لمؤسسة خيرية فلسطينية ربط لاحقا بينها وبين حماس (لم تكن تلك المؤسسة وقت التبرع على قائمة واشنطون للمنظمات الإرهابية).

يصف التعليق على الغلاف الورقى الخارجى للكتاب «رمضان» بأنه «مارتن لوثر Martin Luther» مسلم. ولكن المقارنة ربما تكون أفضل مع «موسى ماندلسون Moses Mandelssohn» فيلسوف «التنوير» اليهودى الألمانى من القرن الثامن عشر الذى يعد مؤسس اليهودية الإصلاحية. إن «رمضان» ينشد الإصلاح: وهو يحث المسلمين فى الغرب على مغادرة مناطق الأقليات التى يتمركزون فيها، مع المحافظة على هويتهم الدينية. ومثلما فعل «ماندلسون»، ينشر «رمضان» رسالة إعتاق من الداخل لأتباع ما يؤمن بأنه دين سماوى. ومثل «ماندلسون» أيضا، فإن «رمضان» هو نتاج المجتمع الأوروبى. وهو يأمل أن لسانه - الذى يجيد الفرنسية والإنجليزية والعربية - قادر على طمأنة مجتمعات الأقلية والأغلبية على السواء أن الإيمان الكامل لا يتعارض مع المشاركة الاجتماعية والسياسية الكاملة.

افعلوا كما أفعل

يعد تأسيس فقه شرعى للأقليات المسلمة دون إضعاف الإيمان الإسلامى لدرجة تشوهه أو - على الأسوأ - تجعله غير إسلامى، يعد أحد التحديات الرئيسية التى تواجه العلماء المسلمين فى الغرب. وليس أمام المسلمين فى أوروبا والولايات المتحدة الذين يبحثون عن الإرشاد الدينى سوى خيارات محلية قليلة. أما أولئك الذين لا يقتنعون بالزعامات الدينية شبه الرسمية المستوردة من حكومات «الأوطان الأصلية» أو الحركات الإسلامية المُسَيَّسة التى ظهرت كمعارضة لتلك المؤسسات، فليس أمامهم من خيارات تذكر. وهناك مجلس للفتوى مقره بريطانيا يضم شيوخا يرتبطون مباشرة بجماعة الإخوان المسلمين (المجلس الأوروبى للفتوى والأبحاث the European Council for Fatwa and Research، أو ECFR)، كما يوجد «أئمة إنترنت» يتمركزون فى تركيا وشمال أفريقيا والخليج الفارسى وينشرون تعليماتهم بواسطة البريد الإلكترونى ولوحات الإعلانات. ويمكن أن يكون لفتاوى تلك المصادر تأثير عملى على تحسين الاندماج اليومى فى المجتمع الغربى، بالسماح مثلا للمسلمين باللجوء إلى الرهونات العقارية لشراء منازلهم الأولى (بدلا من تحريم القروض الربوية) أو بأداء الصلاة فى غير الأوقات الرسمية. ولكن تلك مجرد رخص من القواعد العالمية السارية غير القابلة للتغيير. ولا تضيف

In the Footsteps of the Prophet: Lessons From the Life of Muhammad

(على خطى الرسول: دروس من حياة محمد)

Tariq Ramadan
Oxford University Press, 2007, 242 pp. $23.00.

Foreign Affairs
May/ June 2007
Vol 86, Number 3

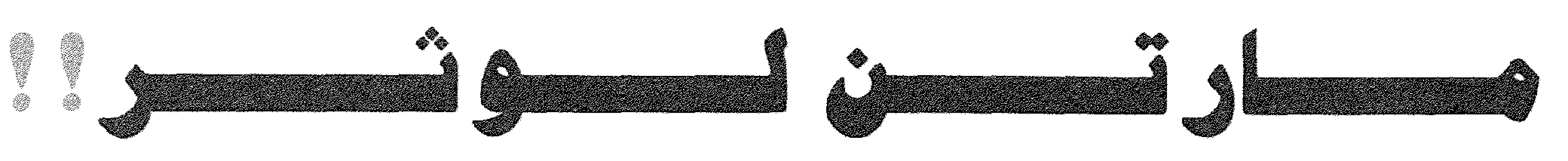
ترجمة: عادل فتحى



رغم تنشئته فى جنيف فى السبعينيات، فإن لـ «رمضان» نسبا إسلاميا متميزا: فجده لأمه هو «حسن البنا» مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، ووالده هو «سعيد رمضان» أحد مؤسسى رابطة العالم الإسلامى



ربما كان نظيراً لساركوزى.. لكنه:



جوناثان لورانس

مشروعيتها المحدودة إلى الشريعة الإسلامية أو تحل محلها فى العالم الإسلامى. وعلى لسان أحد الشيوخ السعوديين الذى يترأس المجلس الأوروبى للفتوى والأبحاث (يرأس المجلس الشيخ يوسف القرضاوى، وهو مصرى حاصل على الجنسية القطرية وليس سعوديا، لذا لزم التنويه. المترجم)، فإن تلك الرخص هى «قرارات شرعية تبقى مجهولة وغير قابلة للتطبيق فى العالم العربى، ولكنها مع ذلك متكيفة مع العالم الغربى».

ولا يدع ذلك مجالا أمام العلماء سوى للتركيز على تطوير «فقه للأقلية» يكون عرضة للهجوم من قبل الصفائيين (الصفائية هى الحرص على صفاء اللغة والأسلوب. المترجم). وقد جاء فى خطاب من حزب التحرير الإسلامى إلى يوسف القرضاوى مؤسس المجلس الأوروبى للفتوى والأبحاث «إن مفهوم الفقه الأوروبى هو إحدى بدع القرن العشرين، لأن الإسلام ليس به سوى فقه واحد. وباعتبارنا مسلمين نعيش فى أنحاء العالم المختلفة، فإننا نخضع جميعا لنفس مصادر الشريعة، بصرف النظر عن المكان الذى نعيش فيه». بل إن معظم علماء «فقه الأقلية» غير معتادين على الحقائق اليومية للأجيال الأصغر سنا التى يستهدفونها، لأن القليل من أولئك العلماء ولدوا ونشأوا فى أوروبا كأبناء للمهاجرين.

يتمتع «رمضان» بالقدرة على الشروع فى جدول أعمال طموح يسعى لتوفيق الإسلام نفسه مع الأعراف الغربية. وهو لا يكتفى بمجرد إثبات صحة رأيه بأن المسلمين فى الغرب يحتاجون لأعراف جديدة تتكيف مع حقائق حياتهم الجديدة. وهو ينادى اليوم أيضا بـ«الإبداع الفكرى» بالتدليل على أنه كان ضروريا وقت ظهور الإسلام. وحين يؤكد «رمضان» على الإبداع فى التراث الإسلامى - وهو مفهوم يختلف عن «الابتداع» الذى يعد محرما - يكون بمقدوره التطرق إلى تفسير الإسلام. وهو يردد شكاوى عن الأمثلة التى وجد المسلمون الأوائل فى شبه الجزيرة العربية من خلالها أن الالتزام الحرفى كان مستحيلا. وكيف تعاملوا مع ذلك باللجوء إلى التفسير. وقد كتب «رمضان»: «إن أسس العقيدة والعبادات فى الإسلام لم تخضع للتغيير، وكذلك المبادئ الأساسية للأخلاق. ولكن تطبيق تلك المبادئ الأخلاقية والتفاعل مع المواقف الحديثة التى لم تكن المصادر النصية واضحة تماما بشأنها. أو لم تتطرق إليها. احتاج إلى إجابات تتلاءم مع ظروف خاصة». ببساطة، فإن كلمة الله مطلقة، ولكن لا يمكن دائما الالتزام بها حرفيا.

يشير «رمضان» إلى أن المسلمين يسيرون على سنة النبى (عليه الصلاة والسلام) وصحابته حتى عندما تتناقض تلك السنة مع النص المُنَزَّل للقرآن. وهو يقترح إيقاف العمل بأحكام معينة بالنسبة لكافة المسلمين، رافضا فكرة وجود نظام يتضمن مستويين من الفقه الإسلامى. وهو ينشد بذلك المحافظة على عالمية الإسلام مع إفساح المجال فى الوقت نفسه لخصوصيات الزمان والمكان.

وكان أفضل عرض معروف لهذا المنهج قد جاء فى مناظرة تليفزيونية عام ٢٠٠٣ بين «رمضان» و«نيكولاس ساركوزى Nicolas Sarkozy» وزير الداخلية الفرنسى آنذاك والمرشح الحالى للرئاسة (أعلن فوزه بالفعل رئيسا لفرنسا فى الأسبوع الأول من مايو ٢٠٠٧. المترجم) (إذا قمنا بعمل مقارنة تسبب. بالتأكيد. مضايقة لكليهما، فربما يكون «ساركوزى» فى الحقيقة هو أقرب نظير معاصر لـ «رمضان»: فكما يفعل «رمضان» مع الإسلام، يسعى «ساركوزى» للوصول إلى نظام إيمان شامل - مثل الديجولية - يناسب عصره، متسببا فى «انفجار هادئ» للرموز والمذاهب السلطوية التقليدية). وقد رفض «رمضان» أمام ستة ملايين مشاهد أن يدعو لإلغاء حد رجم الزناة، مناديا - بدلا من ذلك - بإيقاف الحد. ويكشف هذا الفرق الدلالى ظاهريا عن منطق «رمضان» الإصلاحى: فهو وسيلة لإيقاف العقوبات الرئيسية فورا، مع مجاراة مؤيديها - فى الوقت نفسه - طبقا لشروطهم. ولا ينكر «رمضان» أن الرجم ربما كان مؤيدا - جزئيا - من العالم الإسلامى ومن تعليمات كتب الشريعة. ولكنه يجادل بوجوب إيقاف مثل تلك العقوبة، مع إجراء حوار حول ظروف تطبيقها فى الواقع.

يعد هذا النوع من التبرير بالنسبة لبعض المنتقدين أمرا غامضا بصورة غير مقبولة: إن «رمضان» لن يشجب حد الرجم بصورة مطلقة! ولكنه. بدعوته إلى إيقافه. يتجنب ما يمكن اعتباره «حرمانا كنسيا» إسلاميا. ونتيجة لذلك، فمن المستبعد أن يكون لكتبه تأثير على فكر المسلمين الملتزمين أكثر من تأثير آراء «المرتدين عن الإسلام» المتوافرة فى مكتبات الغرب. وكما صرح «رمضان» لصحفى بريطانى فإن «السؤال هو هل تريد إسعاد الجمهور أم تعديل طريقة التفكير». وفى هذا الخصوص، ليست هناك قواسم مشتركة بين الكتاب وبين دعوة الخارجيين للإصلاح (مثل آيان هيرسى على Ayaan Hirsi Ali (كاتبة سياسية هولندية من أصل صومالى ومخرجة سينمائية) وإرشاد مانجى Irshad Manji (مؤلفة وصحفية كندية من مولودة فى أوغندا من أب هندى وأم مصرية)، أو نواح الداخليين للعودة إلى العصور الذهبية الأولى للفكر الإسلامى (مثل محمد أركون (مفكر جزائرى) وعبد الوهاب مدب (كاتب تونسى)) ويسعى «رمضان» إلى شرعية النقد الداخلى فى السياق المحصور نسبيا للحوار الدينى، والذى يسمح له بالوقوف وجها لوجه مع جماعات مثل حزب التحرير.

محمد (عليه الصلاة والسلام) الحقيقى

يرى «رمضان» النبى محمد (عليه الصلاة والسلام) كشخصية متواضعة رحيمة، وكنبع للعلم. وهو (عليه الصلاة والسلام) مخلص تماما لله ولكنه غير متعصب: لقد حذر (عليه الصلاة والسلام) أصحابه من التشدد وطالبهم بالاعتدال. وكان داعية حكيما يعلم أن للعسل تأثيرا أقوى من الخل. وقد استولى على قلوب أصحابه بمرونته: فليست هناك هداية بالإكراه، بل يمكن للمسلمين الرجوع عن الإيمان إذا لم يقتنعوا به. ويرحب النبى (عليه الصلاة والسلام) بإدماج الممارسات الثقافية المحلية باعتبارها «إثراء»، حتى لو كانت أغانى الزفاف (التى لا تسمح بها الشريعة). وفى موقف آخر، يقدم وجبة مجانية لرجل انتهك أحكام الصيام فى شهر رمضان، بل أنه فعل ذلك بابتسامة.

ورغم أن الكتاب لا يأتى على ذكر الشئون الجارية، إلا أننا نستشعر الحرج العميق لـ «رمضان» تجاه مزاعم «محمود أحمدى نجاد» و«أسامة بن لادن» باعتبارها اقتفاء لسنة النبى (عليه الصلاة والسلام). إن «رمضان» يسعى لاستعادة محمد (عليه الصلاة والسلام) الحقيقى. وهو يستغل نماذج من حياة النبى (عليه الصلاة والسلام) مستهدفا الأنظمة فى العالم الإسلامى التى لا تسمح بممارسة أديان أخرى أو المشاركة الكاملة للنساء فى المجتمع.

ينظر «رمضان» إلى محمد (عليه الصلاة والسلام) باعتباره نموذجا لرباطة الجأش التى تضمن «احترام المبادئ والثقة بها». داعيا إخوانه من المسلمين إلى «التسامح لكى يتعلموا ويستمعوا ويتعرفوا إلى الآخر». ويذَكر «رمضان» قراءه بأنه حتى عندما «تدهورت العلاقات» مع اليهود فقد «قرر القرآن بأن آية كراهية تنتج مؤقتا بسبب الحرب فإنها لا تلغى المبادئ التى يجب أن يخلص لها المؤمنون». وفى سياق سرد «رمضان»، تأتى السيدة خديجة (رضى الله عنها) أولى زوجات محمد (عليه الصلاة والسلام) - أول المسلمين والشخصية النسائية التى وقفت دائما بجانب زوجها - كمثال رائع ضد التمييز بين الجنسين. وكان محمد (عليه الصلاة والسلام) دائما لا يقبل دعوة للعشاء دون التساؤل «ماذا عن خديجة؟».

إن المؤهلين لقراءة ما بين السطور سيجدون فى كتاب «رمضان» القليل مما يمكن استخدامه ضده (عارض معلق فرنسى استخدام «رمضان» لتعبير «الانتشار الإسلامى».

لوصف الاستيلاء الإسلامى على شبه الجزيرة العربية بدلا من مصطلح «الغزو»، زاعما أنه يسعى للتهوين مما وقع من عنف). يركز «رمضان» فى أغلب الأحوال على استخلاص الكلمات التى أسىء استخدامها فى قاموس العامة - كلمات مثل «السلفية» التى أصبحت رمزا لـ «الإرهاب المحتمل» بين صفوف مسئولى الأمن. يحاول «رمضان» استعادة المعانى الأصلية لتلك التعبيرات من خلال إيضاح السياقات المحددة التى برزت منها فى الأصل. فالشهداء هم من يرفضون التخلى عن إيمانهم تحت الضغط، والجهاد هو الاستخدام الروحانى والفكرى للقرآن للدفاع عن النفس، أما التقية فهى اللجوء إلى الخداع لإنهاء التعذيب أو إنقاذ حياة المرء. وكما توصل الصحفى «إيان بوروما Ian Buruma» فى مقال حديث مختصر عن «رمضان»، فإن رسالته تبدو وكأنها تمثل «البديل للعنف».

من المؤكد أن أنشطة «رمضان» - أكثر من تأليفه للكتب الدينية - هى التى جذبت إليه انتباه مسئولى الاستخبارات الغربية. ومع ذلك، وعلى الرغم من سعيه لإصلاح كل من الدين والسياسة، فإنه لا يهدف فى الظاهر لقطع الصلة بينهما. وبصفته زعيما دينيا يشجع الشباب الأوروبى المسلم على الوصول إلى الإيمان، فإنه ينشر رسالة التوحيد ويحذر من الأخلاق المتدنية والوثنية الاستهلاكية للمجتمعات المعاصرة. ولا يتفق «رمضان» مع «جان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau» - مواطنه من جنيف - الذى أعلن أن الإيمان الدينى يعرض الولاء السياسى للخطر. وهو - بدلا من ذلك - يتفق مع «جون لوك John Locke» (فيلسوف إنجليزى، ١٦٣٢ - ١٧٠٤) فى اعتقاده أن الإيمان الدينى الراسخ يتوافق تماما - بل ربما كان ضروريا - مع عقد المواطنة القومى.

يعارض «رمضان» فى أحاديثه العامة «أسلمة» المشاكل الاجتماعية، وينادى بصحوة مدنية وبمشاركة المواطن: «يجب أن نعاملهم كمواطنين وليس كمسلمين. ويجب على الشباب من سكان الضواحى الرخيصة أن يعبروا عن ثورتهم من خلال التصويت وليس بإضرام النار فى السيارات».

ولكن خلف تلك البلاغة الرائعة حول الحراك المدنى، فإن رسالة «رمضان» السياسية مخيبة للآمال بنفس قدر الاطمئنان فى لهجته. ليس الأمر أن هناك «خطاب مزدوج»، وهو اتهام شائع موجه للإسلاميين. ولكن خطاب «رمضان» الوحيد هو من النوع المراوغ (وكما يفسر هو ذلك، فإن الاستقبالين المختلفين اللذين يلقاهما من المسلمين وغير المسلمين «لا يعبرا عن مشكلة خطاب مزدوج وإنما ازدواج فى الاستماع»). فهو يرفض العنف فى العلن ويحض على التغيير من خلال العملية الديمقراطية، ولكنه حتى عندما يشجب الإرهاب فإنه يردد منطقه الأساسى. أما إدانته للهجمات المتعمدة على المدنيين فيقلل من قيمتها إشارته - التى تبدو غير ضارة - بأن تلك الهجمات سوف تتوقف عندما ترضخ السياسات الخارجية الأوروبية والأمريكية والإسرائيلية لمطالب الإرهابيين الأساسية. ويعتقد «رمضان» بوجود صلة بين ما يعتبره أساليب ضالة للسياسة الخارجية الأوروبية والأعمال الإرهابية التى يفترض أنها نتيجة لها. هل يمكن أن تفهم حشود الشباب المتحمس المنجذبة إلى محاضرات «رمضان» العامة المشوقة ذلك كاستحسان ضمنى لتلك الأعمال؟ و«بتبريره» تلك الهجمات، فإن «رمضان» يحجم عن شجبها باعتبارها غير مفهومة. وهو يترك الباب مفتوحا لتبرير العنف فى المستقبل ضد المدنيين على أساس دينى أو سياسى.

باختصار، فإن «رمضان» يتخلى عن جانب الزعماء المسلمين المنادين بعدم العنف على الإطلاق، ويشرد إلى منطقة رمادية تقترب من التبرير. ويجب أن نأخذ فى الاعتبار تلك التصريحات حول السياسات الأوروبية تجاه الشرق الأوسط: «إن خطط القرنين التاسع عشر والعشرين وعمليات الإبادة التى يقوم بها اليهود هى المصدر الأساسى للصراعات الحالية فى الشرق الأوسط حول القضايا الإقليمية. إن هذا العبء التاريخى يجب أن يخرس ويغل يد الاتحاد الأوروبى إلى الأبد. إن الصمت حيال المأساة اللبنانية - مثل الصمت تجاه مأساة الفلسطينيين - هو صمت مخادع. إنه نوع الصمت الذى يولد العنف فى النهاية، العنف الذى يمكن أن ينتقل ثانية إلى شوارع المدن الأوروبية». أو ذلك التصريح حول تفجيرات قطارات لندن: «لا يمكن قبول أن تكون لبعض الناس آراء مخالفة ثم يقومون بالقتل، يجب إدانة ذلك. ولكن لا يمكن فى المناقشات اللاحقة القول بأنه لا توجد صلة. إن ذلك خطأ على الصعيد الأخلاقى، ولكن على الصعيد السياسى هناك صلة».

إن إقرار «رمضان» بوقوع محرقة اليهود، واعترافه بدولة إسرائيل، وإدانته العامة للعنف، تعد آراء تقدمية فى النقاش الإسلامى الداخلى المعاصر. ولكن المستمع لا يكون واثقا إن كان «رمضان» يعتقد أن الإرهاب فى أوروبا والشرق الأوسط له ما يبرره أم لا. فهناك انفصام بين تفسيراته الوصفية وإداناته المعتادة. من الطبيعى أن يشارك علماء الاجتماع بتفسيراتهم، ولكن النتيجة تبدو مختلفة عندما يجمع «رمضان» بين تحليله ودورة كداعية وناشط سياسى. إن عزوفه عن الظهور فى صورة شديدة التحرر يسمح له بالبقاء كبديل واقعى للصفائيين، ولكن ذلك يؤدى به هنا إلى فخ بلاغى. إن انتقاداته الدينية قاطعة، ولكنه لا يقدم إجابات مباشرة على المسائل السياسية.

الإسلامية والفرنسية والأخوة

يختلف كتاب «رمضان» عن السير الأخرى لمحمد (عليه الصلاة والسلام) التى تم تأليفها أيضا مع أخذ الجمهور الأوروبى فى الاعتبار. فهو لا يدعو إلى دين جديد (مثل كتب «يوسف إسلام» (المطرب البريطانى الشهير السابق «كات ستيفنس Cat Stevens»)، وليس أكاديميا (مثل كتب «كارين آرمسترونج Karen Armstrong» (كاتبة إنجليزية متخصصة فى الكتابة عن الأديان)، و«ماكسيم رودينسون Maxime Rodinson» (مؤرخ ومستشرق فرنسى ماركسى، ١٩١٥ - ٢٠٠٤). ومثل معظم كتب «رمضان»، يستهدف هذا الكتاب جمهورا مختلطا مع توجيه رسالة شخصية لكل فرد. ويُذكّر «رمضان» غير المسلمين بأن الغرب مدين فكريا للإسلام ليس فقط لأنه حافظ على بعض الأعمال الكلاسيكية الإغريقية أثناء العصور المظلمة فى أوروبا. وهو يُذكّر المسلمين فى المقابل بأن الإسلام «ليس نظاما منغلقا» يجب أن يستبعد المبادئ الغربية، ولكنه يستند إلى الالتزام بـ «المبادئ التى تسمو فوق الولاءات المحدودة». ويدعو «رمضان» المسلمين لإظهار أن لديهم نفس القيم الجوهرية التى نشأت عليها أوروبا والغرب. ويأمل «رمضان» أن يؤدى إقراره بالتأثير المشترك إلى تعايش سلمى أو حتى نوع من توليفة جمهورية مثل تلك التى اقترحها للمرة الأولى العالم الفرنسى «جاك بيرك Jacques Berque» (كاتب فرنسى تخصص فى شئونه الإسلام والمغرب العربى، ١٩١٠ - ١٩٩٥): يجب أن تخلص فرنسا لإسلاميتها، ويجب على المسلمين الفرنسيين أن يخلصوا لفرنسيتهم.

لقد أصبح «رمضان» مغرما بالقول أن «المسلمين كشفوا أزمة الهوية الأوروبية». ربما كان ذلك صحيحا، ولكن أوروبا بدورها كشفت أزمة الهوية الإسلامية. إن «رمضان» يجسد تراثا مشتركا للإسلام والغرب، ويكشف فى الوقت نفسه عن بعض الاختلافات الجوهرية التى تثير الحفيظة بين من يعملون باسم الإسلام ومن يعملون باسم الغرب. وهو أحد الزعماء المسلمين القلائل فى أوروبا الذين لديهم من الشرعية ما يكفى لدفع كلا «الجانبين» نحو حوار صريح حول العناصر المتصارعة لتلك الهوية. وبغض النظر عن ماهية الحكم على «رمضان» نفسه، فبدون المزيد من المفكرين من أمثال «رمضان»، ستكون أمام المسلمين والغرب فترة عصيبة للوصول إلى وئام دائم. ■

إن «رمضان» ينشد الإصلاح: وهـو يحـث المسلمين فـى الغـرب على مغادرة مناطق الأقليات التى يتمركزون فيهـا، مـع المحافظـة علـى هويتهـم الدينيـة



نظرة شاملة

تشك وحدة الاستخبارات الاقتصادية فيما إذا كانت التعديلات الدستورية العديدة، التى طُرحت على الشعب المصرى للاستفتاء فى السادس والعشرين من مارس عام ٢٠٠٧، تمثل تقدمًا حقيقيًا فى عملية الإصلاح السياسية. فقد استمر إحكام السيطرة السياسية خلال عام ٢٠٠٦، الذى كان الدافع وراءه، إلى حد ما، الأداء القوى لجماعة الإخوان المسلمين المحظورة فى الانتخابات البرلمانية التى أجريت فى عام ٢٠٠٥، حتى عام ٢٠٠٧ . ونحن قلقون من أن الكثير من التعديلات الجديدة سوف يؤدى إلى تقييد الحريات المدنية. غير أن الحكومة سوف تمضى فى برنامجها الخاص بالإصلاح الاقتصادى القائم على تقدير أن النمو الاقتصادى القوى والمستدام الذى سوف يرفع مستويات المعيشة هو أفضل طريقة للحد من جاذبية الإسلاميين. فمن المتوقع حدوث المزيد من عمليات الخصخصة والاستثمارات الكبيرة فى البنية التحتية للبلاد فى ٢٠٠٧-٢٠٠٨ . وفى عام ٢٠٠٦ كان متوسط التضخم ٧.٧٪، ونحن نتوقع أن يرتفع إلى ٨.٦٪ فى عام ٢٠٠٧، قبل أن يهبط إلى ٥.٤٪ فى عام ٢٠٠٨مع تقييد السياسة النقدية.

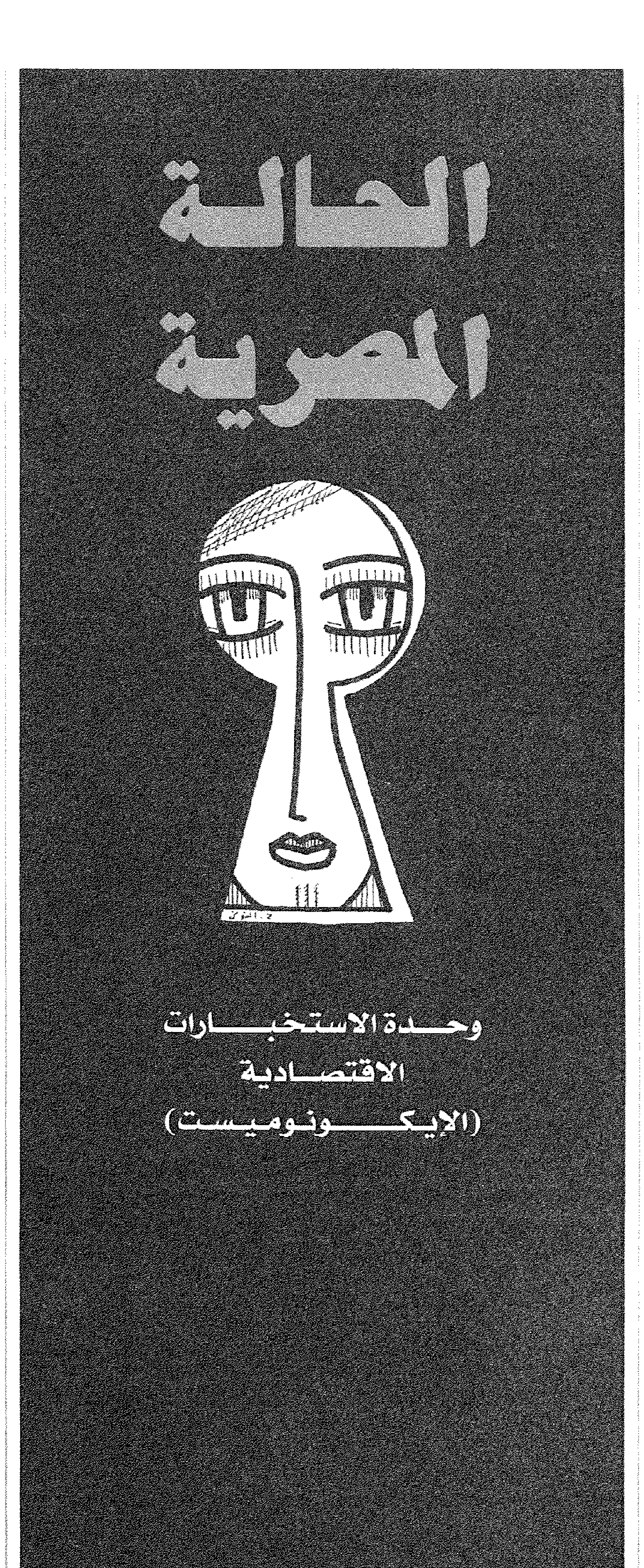
الرؤية السياسية

السياسة الداخلية

ليس هناك الكثير من الدلائل التى تشير إلى أن الإصلاح السياسى سوف يحرز تقدمًا فى مصر فى أعقاب الاستفتاء الذى أجرى فى السادس والعشرين من مارس على العديد من التعديلات الدستورية التى اقترحها الرئيس حسنى مبارك. وتعتقد وحدة الاستخبارات الاقتصادية أنه من غير المرجح أن يخفف الإصلاح الدستورى من إحكام سيطرة الرئيس وحزبه الوطنى على العملية السياسية المصرية. ويبدو أن التعديلات الدستورية التى تمت

Egypt at a glance: 2007- 08
The Economist Intelligence Unit
April 2007

ترجمة: أحمد محمود



الموافقة عليها بأغلبية قدرها ٧٥ بالمائة (ولكن بنسبة حضور بلغت ٢١-٢٣٪ حسب تقديرات الصحافة المحلية) كانت محاولة من النظام الحاكم لدعم مشروعيته ووضع إطار يبدو شفافًا لضمان خلافة المرشح الذى تتم الموافقة عليه عند وفاة الرئيس أو تقاعده. ومن المحتمل أن يكون ابنه الأصغر جمال مبارك، بالرغم من النفى الرسمى لذلك. ومن المرجح أن يقوم النظام الحاكم الجديد على تعزيز أحزاب المعارضة المشروعة المختارة كى تشارك بفاعلية أكبر فى العملية السياسية. ومع ذلك فإن مصداقية المعارضة المصرية المشروعة متدنية بعد سنوات من الفشل فى إضعاف قبضة النظام. وعلاوة على ذلك، سوف يؤدى الكثير من التعديلات فى الواقع إلى المزيد من القيود على الحريات المدنية. وهناك كذلك احتمال متزايد للتلاعب فى الانتخابات، حيث إن أحد التعديلات يلغى الإشراف القضائى على الانتخابات. وسوف تستمر الحكومة فى إحكام قبضتها على الجماعات المعارضة التى انتهزت فرصة الثغرات الأكثر تواضعًا فى الفضاء السياسى بمصر منذ عام ٢٠٠٥، بما فى ذلك القضاء المستقل، وصحافة المعارضة، والناشطون اليساريون المنتمون لحركة كفاية، والإخوان المسلمون، بشكل خاص.

سوف يعنى الاتجاه المتزايد المؤيد للحركة الإسلاموية داخل المجتمع المصرى أنه من المرجح أن تبدى الحكومة اهتمامًا خاصًا بالخطر المحتمل الذى يمثله الإخوان المسلمون، الذين يظلون القوة المعارضة الوحيدة القادرة على تعبئة التأييد الشعبى الضخم. وقد نُظر إلى الأداء القوى للمنتمين إلى الإخوان المسلمين فى الانتخابات البرلمانية التى أجريت فى نوفمبر وديسمبر من عام ٢٠٠٥، حين فازوا بثمانية وثمانين مقعدًا من مقاعد مجلس الشعب وعددها ٤٥٤ مقعدًا تمثل أكثر من نصف المقاعد التى تنافسوا عليها، على أنه ينذر بخطر محتمل فى المستقبل يهدد استقرار النظام الحاكم. ومنذ ذلك الحين أصبح الإخوان المسلمون على قدر كبير من الإصرار، حيث ينظمون الاحتجاجات العامة ومظاهرات الشوارع، وكذلك مواجهة الحزب الوطنى الديمقراطى الحاكم. الذى لا يزال يشغل ٧٠٪ من مقاعد البرلمان. على نحو أكثر وضوحًا وصراحةً تحت قبة مجلس الشعب. ومع أن قيادة الحركة مازالت تؤيد

الإستراتيجية المتحفظة طويلة المدى. فمن المحتمل أن تسعى العناصر الشابة داخل حركة الإخوان المسلمين إلى الدخول فى صدام مع النظام الحاكم فى وقت أقرب. ولذلك فمن المرجح أن يستمر إحكام الحكومة لقبضتها على الحركة، مع إلقاء القبض من حين لآخر على القيادات الرئيسية. وفى الوقت نفسه سوف تُستخدم الإجراءات القانونية العديدة للحد من دور الجماعة فى الحياة السياسية. بما فى ذلك التعديل الدستورى الذى يعزز الحظر على استخدام الدين فى السياسة؛ واستخدام القوائم الحزبية فى الانتخابات البرلمانية، لمنع الأفراد من دخولها كمرشحين مستقلين؛ وتخفيف الإشراف القضائى على الانتخابات، الذى من المرجح أن يدعم نفوذ الحزب الوطنى الديمقراطى على المستوى المحلى؛ وإضعاف الجمعيات التى كان فيها للإخوان المسلمين دور قيادى فيما مضى. وفى النهاية سوف تسعى الحكومة إلى تحسين صورتها، وخاصةً فى المناطق الأكثر حرمانًا من الناحية الاقتصادية فى البلاد، مع مبادرات سياسية جديدة لمحاربة الفقر، وتشجيع الاستثمار، وتحسين الحصول على الخدمات الاجتماعية والصحية، فى محاولة منها لاقتحام واحدة من نقاط قوة الإخوان المسلمين التقليدية، وهى توفير الخدمات الاجتماعية.

العلاقات الدولية

سوف تظل العلاقات قوية بين مصر والولايات المتحدة الأمريكية، وإن كانت تلك العلاقة سوف تتعرض لضغوط من حين لآخر، بسبب عوامل مثل الطلبات الأمريكية الخاصة بتحرير النظام السياسى المصرى، والفزع المصرى من الطابع الأيديولوجى للسياسات الأمريكية فى ظل رئاسة جورج بوش. وبينما تسعى الولايات المتحدة للحصول على دعم مصر فى تنفيذ سياساتها الأساسية فى الشرق الأوسط، تعتمد مصر بشدة على المساعدات المالية الأمريكية وعلاقاتها التجارية مع الولايات المتحدة. وسوف يظل الاتحاد الأوروبى شريكًا مهمًا فى كل من التجارة والدبلوماسية. غير أن مصر سوف تسعى كذلك لتعزيز علاقاتها مع حلفاء مثل روسيا والصين. كما أنها سوف تحافظ

> وحدة الاستخبارات الاقتصادية ناشر متخصص يخدم الشركات التى تنشئ وتدير عمليات عبر الحدود القومية. وكانت طوال ٦٠ عامًا مصدر معلومات عن التطورات التجارية، والاتجاهات الاقتصادية والسياسية، والقوانين الحكومية، وممارسات الشركات فى أنحاء العالم.
> والشركة عضو فى مجموعة «ذى إيكونوميست».

على العلاقات الدبلوماسية مع إسرائيل، وإن كان من المرجح أن تتعرض تلك العلاقات لمزيد من التوتر إذا ما ظل الوضع فى الأراضى الفلسطينية على ما هو عليه من تدهور، الأمر الذى سوف يذكى نار الغضب الشعبى المتنامى فى مصر، ويضعف قدرة الحكومة على القيام بدورها التقليدى كوسيط إقليمى.

توقعات السياسة الاقتصادية

الاتجـاهـات

تشمل خطة الحكومة الخمسية للفترة من العام المالى ٢٠٠٦/٢٠٠٧ (من أول يوليو إلى ٣٠ يونيو) إلى العام المالى ٢٠١٠/٢٠١١ هدفًا طموحًا، وهو أن يكون معدل النمو السنوى الحقيقى للناتج المحلى الإجمالى ٨٪. حيث تعترف بالحاجة إلى نمو اقتصادى سريع ومستدام لتقليل عبء الدين العام الكبير نسبيًا ولخفض معدل البطالة. وتدور هذه النسبة من الناحية الرسمية حول ١٠٪ من عدد السكان، وإن كان من المرجح أن يكون معدل البطالة الحقيقى قريبًا من ٢٠٪. وترتكز أهداف الحكومة على عملية الإصلاح والتحرير الجارية التى بدأت عندما تولى رئيس الوزراء أحمد نظيف وأعضاء مجلس وزارته ذوو الاتجاه الإصلاحى السلطة فى يوليو من عام ٢٠٠٤. وشملت الإجراءات التى تمت حتى الآن تخفيضات حادة فى معدلات ضرائب الدخل والرسوم الجمركية، والمزيد من التخفيضات المعتدلة فى دعم الوقود. كما أحيا مجلس الوزراء عملية الخصخصة (وتشمل بيع الأصول المملوكة للدولة لمستثمرين أجانب)، وانتقل إلى دعم القطاع المصرفى الذى يعانى من المشاكل، لتحسين الحصول على التمويل للقطاع الخاص، وبدأ فى مراجعة التشريعات التجارية.



ومن المتوقع أن تستمر الإصلاحات المقبلة على نحو متشابه، وإن كانت بسرعة منتظمة، حيث تدرك الحكومة احتمال حدوث التفكك الاجتماعى الناتج عن التحرر الأسرع من اللازم فى حال عدم وصول فوائد الإصلاح إلى عموم السكان. وسوف تراعى الحكومة بشكل خاص المخاوف الشعبية بشأن عملية الخصخصة، المصالح الخاصة المعارضة للإصلاح داخل بيروقراطية الدولة المتخمة، وكذلك، وهو الأهم، الآثار التى ستقع على الفقراء نتيجة للإلغاء التدريجى المقترح للدعم الشامل على الوقود والسلع الغذائية الأساسية. ونتيجة لذلك سوف تخفض الحكومة فقط عجز الموازنة العامة للحكومة على نحو تدريجى. وسيظل من المحتمل أنه فى حال تراخى الالتزام بالإصلاح ألا يظل النظام الاقتصادى قويًا بما يكفى. وقد لا تتسارع الخصخصة بما يكفى لتوليد الوظائف وعائدات الضرائب بالقدر الذى يقلل العجز فى الحساب المالى.

السياسة المالية

تشير البيانات الصادرة عن وزارة المالية إلى أن عجز الحكومة المركزية انخفض إلى ٧.٩٪ من الناتج المحلى الإجمالى فى العام المالى ٢٠٠٥/٢٠٠٦ مقابل ٨.٣٪ فى العام المالى ٢٠٠٤/٢٠٠٥، بما فى ذلك العائدات غير العادية نتيجة لبيع الأصول. وهى ممارسة محاسبية قياسية فى مصر. ومن المرجح أن تظل زيادة الإنفاق قوية فى فترة التوقعات، وهو ما يعود فى جزء منه إلى التكاليف التى ترد مرة واحدة وتتصل بالإصلاحات الاقتصادية. وبالإضافة إلى ذلك، سوف يظل التضخم المتزايد وأسعار الطاقة المرتفعة تمنع الحكومة من ترشيد مدفوعاتها بشأن شبكة السلامة الاجتماعية (بشأن الدعم على نحو خاص)، وإن كان نشاط القطاع الخاص سوف يتحسن. وسوف تدعم التوسع الضخم فى الإنفاق زيادات الأجور فى القطاع العام التى تحركها التعهدات التى قُطعت أثناء حملات انتخابات الرئاسة فى عام ٢٠٠٥. وسوف يزيد الإنفاق كذلك بسبب مدفوعات الفوائد المرتفعة على الدين المحلى التى كانت تقدر بـ ١٠١٪ من الناتج المحلى الإجمالى فى نهاية يونيو من عام ٢٠٠٦. ومع ذلك فسوف تتحدد الزيادة الأقوى فى عائدات ضرائب الدخل فى أعقاب الانخفاض الحاد لضرائب الشركات والأفراد فى العام المالى ٢٠٠٥/٢٠٠٦ مع التوسع فى عائدات الجمارك، حتى بعد خفض التعريفة الجمركية فى فبراير (بفضل زيادة حجم الواردات)، مما يعوض زيادة النفقات جزئيًا. ونتيجة لذلك فإننا نتوقع أن يقل عجز الميزانية إلى ٦.٧٪ من الناتج المحلى الإجمالى فى العام المالى ٢٠٠٦/٢٠٠٧ و٣.٧٪ فى العام المالى ٢٠٠٧/٢٠٠٨.

ويوحى حذر الحكومة القديم بشأن تقليص الدين الخارجى بأنها سوف تمول العجز بصورة كبيرة من خلال الاقتراض الداخلى. ومع ذلك فسوف تستمر الخصخصة، وسوف يُستخدم جزء من عائد بيع الأصول فى تسديد الدين المحلى. ويعنى هذا أن إجمالى الدين المحلى، الذى زاد زيادة حادة فى السنوات الأخيرة، سوف يبدأ فى الانخفاض من جديد باعتباره جزءًا من الناتج المحلى الإجمالى، ومن المتوقع أن ينخفض إلى ١٠٠٪ بحلول نهاية يونيو ٢٠٠٧ وحوالى ٩٩٪ بحلول نهاية يونيو ٢٠٠٨.

السياسة النقدية

كانت الإدارة النقدية للبنك المركزى المصرى أكثر تماسكًا منذ تعيين فاروق العقدة محافظًا للبنك فى عام ٢٠٠٣. وفى عهد العقدة

طرح البنك المركزى المصرى مجموعة من الأدوات للتأثير على الظروف النقدية وبدأ يتحرك صوب استهداف التضخم. ومع ذلك فإن الإجراءات تحتاج إلى بعض الوقت كى تعمل بالشكل الصحيح. وقد دفع الارتفاع الحاد فى التضخم فى النصف الثانى من السنة البنك المركزى المصرى إلى رفع سعر التدخل الأساسى الخاص به مرتين فى عام ٢٠٠٦. وفى الرابع عشر من شهر ديسمبر رُفع سعر فائدة الودائع قصيرة الأجل بمقدار ٢٥ نقطة أساس ليصل إلى ٨,٧٥٪ و١٠,٧٥٪ على التوالى. وبما أنه من المرجح أن تظل الضغوط التضخمية قوية على المدى المتوسط، فإننا نتوقع أن يرفع البنك المركزى المصرى أسعار الفائدة مرة أخرى فى عام ٢٠٠٧ وعام ٢٠٠٨ .

النمو الاقتصادى

رؤيتنا بالنسبة لتوقعات النمو فى مصر إيجابية بصورة عامة. فقد عزز أداء السياحة النشط وإصلاحات الحكومة الاقتصادية التوقعات الخاصة بالاستهلاك الخاص ونمو الاستثمارات. كما جرى تعزيز التوسع فى الطلب المحلى من خلال تخفيض معدلات ضرائب الدخل بالنسبة للأفراد والشركات فى العام المالى ٢٠٠٥/٢٠٠٦ . وبدعم من الطلب المحلى القوى، زاد الناتج المحلى الإجمالى بنسبة ٦,٨٪ فى العام المالى ٢٠٠٥/٢٠٠٦ . وتشير آخر البيانات إلى أن نمو الناتج المحلى الإجمالى الحقيقى هبط هبوطًا هامشيًا إلى ٦,٦٪ فى الربع الثانى من العام المالى ٢٠٠٦/٢٠٠٧ (أكتوبر-ديسمبر)، بعد بلوغه ٧٪ فى الربع الأول.

على امتداد العامين المقبلين، نتوقع أن يحصل الاستثمار على دعم من ثقة الأعمال المتزايدة، حيث تواصل الحكومة مساعيها التشريعية والإدارية لتحسين بيئة الأعمال، وحيث تزداد الخصخصة سرعة. كما أن عددًا من مشروعات البنية التحتية كبيرة الحجم سوف يدعم الاستثمار، حيث ستساعده فى ذلك السيولة القوية التى يحركها النفط فى الخليج. ومع ذلك فسوف تقيد التوسعَ إلى حد كبير زيادةُ الواردات المنتعشة التى يشجعها كل من طلب المستهلكين وطلب المستثمرين، حتى وإن بشرت مشتريات السلع الرأسمالية بقوة الاقتصاد فى المستقبل. وسوف يعوِّض الانخفاضَ الطفيفَ فى طلب المستهلكين مع زيادة أسعار الفائدة (تضاءلت القوة الشرائية بسبب زيادة التضخم فى عام ٢٠٠٧) طلبُ المستثمرين فى العام المالى ٢٠٠٦/٢٠٠٧ . ومع ذلك فإن الزيادة النشطة فى الواردات تعنى أنه من المرجح أن يتباطأ التوسع الاقتصادى الحقيقى تدريجيًا اعتبارًا من النصف الثانى من عام ٢٠٠٧ . وعلاوة على ذلك فإنه من المرجح أن يكون لفرض رسوم التصدير الأخيرة على الصلب والأسمنت أثر سلبى طفيف على زيادة الصادرات فى عام ٢٠٠٧. ولذلك فنحن نتوقع زيادة هامشية فى النمو الاقتصادى إلى ٦,٩٪ فى العام المالى ٢٠٠٦/٢٠٠٧، قبل حدوث هبوط طفيف إلى ٦,٦٪ فى العام المالى ٢٠٠٧/ ٢٠٠٨، حيث يحول دون زيادته التوسع الأبطأ فى التجارة العالمية وأسعار الفائدة المحلية المرتفعة. ومع ذلك فسوف تظل زيادة أسعار الفائدة ضعف ما كانت عليه تقريبًا من ارتفاع فى الجزء الأول من العقد.

التضخم

ارتفع معدل التضخم بقوة فى النصف الثانى من عام ٢٠٠٦ ليصل متوسطه فى العام كله إلى ٧,٧٪. وبعد الثبات فى شهر يناير، ارتفع معدل التضخم مرة أخرى فى شهر فبراير ليصل إلى ١٢,٦٪ فى العام، ونتوقع أن يظل مؤشر أسعار المستهلك مرتفعًا فى النصف الأول من عام ٢٠٠٧، اعتمادًا على الطلب المحلى القوى وأسعار الأغذية الآخذة فى الارتفاع. واعتبارًا من النصف الثانى من عام ٢٠٠٧ وفى عام ٢٠٠٨ لابد أن يقيد زيادةَ الأسعار استقرارُ سعر صرف الجنيه مقابل الدولار الأمريكى (وغيره من العملات الرئيسية الأخرى) وكذلك هبوطُ متوسط أسعار السلع غير النفطية العالمية. وبالإضافة إلى ذلك، لابد أن يمكِّن التحسن فى الإطار النقدى من وجود سيطرة أكثر فاعلية على السيولة. ولابد أن تسمح تلك العوامل للسلطات بخفض متوسط معدل التضخم إلى حوالى ٤,٥٪ مقابل ٨,٦٪ فى عام ٢٠٠٧.

ملخص التوقعات: (٪ ما لم يُشر إلى غير ذلك)

	٢٠٠٥ أ	٢٠٠٦ أ	٢٠٠٧ ب	٢٠٠٨ ب
زيادة الناتج المحلى الإجمالى الحقيقى	٥,٤	٨,٦	٩,٦	٦,٦
زيادة الإنتاج الصناعى	٠,٥	٦,٦ج	٧,٧	٧,٥
الزيادة الإجمالية للإنتاج الزراعى	٣,٣	٢,٣	٥,٤	٢,٣
تضخم سعر المستهلك (متوسط)	٩,٤	٧,٧	٦,٨	٥,٤
سعر الإقراض ـ د	١,١٣	٦,١٢ج	٩,١٢	٣,١٣
الموازنة الحكومة (٪من الناتج المحلى الإجمالى)	٣,٨-	٩,٧-	٦,٧-	٣,٧-
صادرات السلع مسلَّمة على ظهر السفينة (مليار دولار أمريكى)	١,١٦	٠,٢١ج	١,٢٦	٦,٣٠
واردات السلع مسلَّمة على ظهر السفينة (مليار دولار أمريكى)	٢,٢٧	٠,٣٣ج	٤,٣٨	٨,٤٣
موازنة الحساب الجارى (مليار دولار أمريكى)	٢,٢	٧,٢ج	٥,٣	٠,٣
موازنة الحساب الجارى (٪من الناتج المحلى الإجمالى) هـ	٢,٢	٣,٢ج	٦,٢	١,٢
الدين الخارجى (السنة كلها؛ مليار دولار أمريكى)	١,٣٤	٥,٣١ج	٩,٣٠	٣,٣٠
سعر صرف الجنيه مقابل الدولار الأمريكى (متوسط)	٧٨,٥	٧٣,٥	٧,٥	٧٣,٥
سعر صرف الجنيه مقابل ١٠٠ ين (متوسط)	٢٥,٥	٩٤,٤	٨٧,٤	٥٤,٥
سعر صرف الجنيه مقابل اليورو (متوسط)	٢٠,٧	١٩,٧	٥٨,٧	٧٥,٧
سعر صرف الجنيه مقابل حق السحب الخاص (متوسط)	٥٤,٨	٤٣,٨	٦٦,٨	٨٧,٨

(أ) فعلى. (ب) توقعات وحدة الاستخبارات الاقتصادية. (ج) تقديرات وحدة الاستخبارات الاقتصادية. (د) المتوسط السنوى.

(هـ) نسبة قائمة على الناتج المحلى الإجمالى السنوى: تستخدم الحسابات القومية السنة المالية.

أسعار صرف العملات

نتيجة لتقوية تدفق العملات الأجنبية والتحسينات الكبيرة فى الإطار السياسى، زادت قيمة الجنيه معظم عام ٢٠٠٦، من متوسط يقدر بحوالى ٥,٧٨ جنيه للدولار الأمريكى فى عام ٢٠٠٥ إلى متوسط يقدر بحوالى ٥,٧٣ جنيه للدولار الأمريكى فى عام ٢٠٠٦. ومع ذلك فلم تُضار الصادرات المصرية بشكل كبير بفضل مدى الانخفاض الأوسع فى قيمة الجنيه منذ بداية عام ٢٠٠٠. وفى عام ٢٠٠٧، وبالثقة فى قوة العملة والتدفق المستمر لرأس المال الأجنبى، نتوقع زيادة صغيرة أخرى فى قيمة الجنيه ليصل فى المتوسط إلى ٥,٧٠ جنيه للدولار الأمريكى. ونتوقع أن تحاول الحكومة إحداث خفض بسيط فى قيمة العملة فى عام ٢٠٠٨ لمصلحة الصادرات غير النفطية، وهو ما ينبغى أن يؤدى إلى سعر صرف قدره ٥,٧٣ جنيه للدولار الأمريكى فى المتوسط.

القطاع الخارجى

سوف يتسع العجز التجارى فى العام المالى ٢٠٠٧/٢٠٠٨ ليصبح حوالى ١٢,٨ مليار دولار أمريكى فى المتوسط. وسوف يعوِّض إنفاقُ الاستيراد القوى، الذى تنعشه أسعار النفط التى لا تزال مرتفعة والنمو الاقتصادى السريع، الارتفاعَ فى أرباح صادرات الهيدروكربونات من الغاز، وكذلك الزيادة فى عائدات الصادرات غير النفطية. وسوف يتسع الفائض غير السلعى تدريجيًا، حيث تعوِّض الزيادة فى عائدات السياحة وتحويلات العاملين فى الخارج وعائدات قناة السويس إلى حد كبير الزيادة فى تعويض الأرباح الذى سوف يرتبط بقطاع الغاز. وسوف تعوِّض زيادةُ فائض السلع غير المنظورة زيادةَ العجز التجارى فى عام ٢٠٠٧، وبذلك سوف يزداد فائض الحساب الجارى فى عام ٢٠٠٧ ليصل إلى ٢,٦٪ من الناتج المحلى الإجمالى مقابل ٢,٣٪ (٧,٢ مليار دولار أمريكى) فى عام ٢٠٠٦ . وسوف يؤدى العجز التجارى الأكبر فى عام ٢٠٠٨، حيث تتباطأ الزيادة فى أرباح الصادرات، إلى تقليل فائض الحساب الجارى إلى ٣ مليارات دولار أمريكى (٢,١٪) من الناتج المحلى الإجمالى. ■



ما بعد "الخطوة الأولى"

■ أود بداية أن أعبر لكم عن تقديري وشكري لمؤسستكم الموقرة على دورها الإيجابي في العمل على تنمية ودعم التوجهات الإصلاحية في مصر فضلا عما تقوم به من دعم ومساندة للعلاقات الاقتصادية المصرية الأمريكية.

لقد سبق أن أتاحت الغرفة الأمريكية لي نفس الفرصة في ١٢ سبتمبر ٢٠٠٤ عندما وجهت لي الدعوة للقاء أعضائها وإلقاء كلمة حول: «رؤية وأهداف وزارة التجارة الخارجية والصناعة» في ذلك الوقت - التي أصبحت منذ ديسمبر ٢٠٠٥ وزارة التجارة والصناعة بعد ضم وزارة ثالثة إليها وهي وزارة التجارة الداخلية - وقد كان هذا اللقاء هو أول محفل عام عرضت من خلاله رؤية الوزارة وأهدافها. وقد امتد العرض ليشمل محاور عمل الوزارة وأولوياتها بغرض التعرف على وجهة نظر مجتمع الأعمال في التنمية الصناعية بوجه خاص والتنمية الاقتصادية بوجه أشمل.

وفي ذلك اللقاء عرضت عليكم رؤية الوزارة والمتمثلة في النهوض بقطاع الصناعة ليصبح القطاع المحرك للنمو الاقتصادي من خلال جذب الاستثمارات الصناعية وتوليد المزيد من فرص العمل والنهوض بالمستوى العلمي والتكنولوجي للدولة، كما اشتملت رؤية الوزارة على تحويل سياسة التجارة الخارجية من سياسة الإحلال محل الواردات التي قامت خلف أسوار عالية من الحماية الجمركية إلى سياسة تقوم على تشجيع الصادرات من خلال تحرير الاقتصاد القومي والانفتاح الإيجابي على المحيطين الإقليمي والدولي وتحقيق الاندماج الفعال في السوق العالمية، الأمر الذي يسمح بتنمية القدرة التنافسية للصناعة المصرية وزيادة قيمة الصادرات الإجمالية عامة والصناعية خاصة بالإضافة إلى فتح أسواق جديدة لها.

وقد تمثلت أهداف الوزارة في ذلك

محاضرة أمام الغرفة التجارية الأمريكية بالقاهرة
١٥ مايو ٢٠٠٧



رشيد محمد رشيد

التاريخ في زيادة معدل الاستثمار الصناعي إلى ٦٪ فضلا عن تحقيق ١٧٪ معدل زيادة في أرقام الصادرات السلعية.



اليوم أستطيع أن أعلن لكم أن ما حدث في العامين والنصف الماضية فاق كل توقعاتي الخاصة. كان معدل نمو الصادرات في العام الماضي ٤٦٪ ومعدل النمو الصناعي اليوم ٧٪ وتعرف أننا نستطيع أن نحقق ٨٪ قبل نهاية هذا العام.

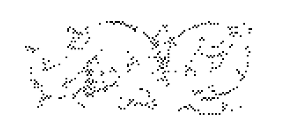
استثماراتنا في الصناعة كانت ٥.٦ بليون جنيه مصري في عام ٢٠٠٤، وبعد سنة وصلت إلى ١٢.٧ بليون جنيه، وفي السنة التالية كانت ١٦.٤ بليون جنيه. وفي الشهور الستة الأولى لهذه السنة حققنا ١٨ بليون جنيه. إذن نأمل بأن نتمكن هذا العام من مضاعفة ما حققناه في العام الماضي، أي ستة أضعاف ما كان لدينا في ٢٠٠٣.

أقيم هنا، خلال الأشهر الاثنى عشر الماضية فقط، ٨٥٢ مصنعا باشر بالإنتاج. مائة وثمانية وستون منها تطابق معايير تعهد الرئيس في برنامجه الانتخابي بإقامة ألف مصنع ولدينا ١٤٠٠ مصنع في مصر اليوم تحت الإنشاء. لدينا مناطق صناعية أهلية لأول مرة في مصر ستظهر في أماكن متعددة من البلاد. لقد شهدنا تقدما ملحوظا في القطاع الخاص، ونحن في وزارة التجارة والصناعة نجحنا في العام الماضي في تطوير مهارات ٥٦ ألف عامل في السوق. ولدينا التزام هذا العام بتطوير مهارات نصف مليون. سوف يستفيد من هذا البرنامج خمسمائة ألف شاب وشابة في مصر. وتشعر الحكومة أن هذا سيكون مساهمة حيوية لتطوير العمالة وتطوير الصناعة.

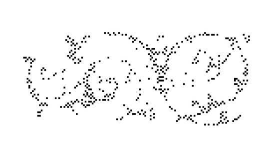
اليوم نجني ثمار أفضل شبكات الاتفاقيات التجارية حول العالم. وأستطيع أن أقول لكم إنه حين أعرض هذا على زملائي، وزراء التجارة في العالم، أشعر بهم يحسدون ما نملك.. فلدينا اتفاقية التجارة الحرة مع أوروبا، والمناطق







نريد أن نضمن أن ما بدأناه سوف ينمو ويستمر حتى بعد رحيلنا. قد لا نكون هنا في السنة القادمة ولكننا نريد للإصلاح أن يبقى



الصناعية النوعية مع الولايات المتحدة. واتفاقية التجارة الحرة مع الدول العربية ولدينا اتفاقية التجارة الحرة مع أفريقيا. وبحلول عام ٢٠١٠ ستكون لدينا اتفاقيات تجارة حرة مع كل دول البحر المتوسط. والأهم من كل هذه الاتفاقيات التجارية، هو أن كل هذه الاتفاقيات سارية حاليا لأن بعضها قد وجد من قبل ولكنها لم تفعّل في حينها. لدينا صندوق الصادرات الخاص بنا والذي تضاعف ثلاث مرات ويوجد فيه حاليا ٢ بليون جنيه مصري وكان في عام ٢٠٠٤ أقل من ٦٠٠ مليون. لدينا برنامج تحديث صناعي تم تطويره ويخدم اليوم ٨٠٠٠ وحدة في مصر.

الرقم الأكثر أهمية بالنسبة لي هو عدد المشاريع الصغيرة والمتوسطة. اليوم وبفضل قوانين التسجيل التجاري، شاهدنا نموا في إعداد الشركات الصغيرة والمتوسطة المسجلة في مصر، من معدل ٨٠٠ شركة في الأسبوع في عام ٢٠٠٤ إلى ٢٢٠٠ في الأسبوع عام ٢٠٠٧. أعرف أن هذا مجرد كم وليس نوعية، وهذا ليس نجاحا مضمونا، ولكنه يعكس روح المشاريع والاستثمار في مصر وقد تضاعفت ثلاث مرات في السنوات الثلاث الأخيرة.

لقد حدث الكثير منذ ٢٠٠٤، ولكننا - في الحكومة - نشعر بالقلق. أنا وزملائي نشعر بقلق شديد. لأننا نريد أن نحافظ على هذا التقدم. نريد أن نضمن أن ما بدأناه سوف ينمو ويستمر حتى بعد رحيلنا. قد لا نكون هنا في السنة القادمة ولكننا نريد للإصلاح أن يبقى. نريد أن تستمر البلاد في اتخاذ المزيد من الخطوات الإيجابية نحو ما نحلم به لمصر. وفيما يتعلق الأمر بي، لدي عدد من النقاط، تسبب لي الأرق في بعض الليالي. حين أفكر أننا إذا لم نحققها بصورة صحيحة فلن نستطيع أن نحافظ على هذه المنجزات. ولكني على يقين من أننا إذا استطعنا تنفيذها، وسوف نفعل ذلك، فسيساهم ذلك فعلا في الحفاظ على ما بدأناه. وإني أشاركم في أفكاري هذه لأني أومن بأن دور غرفة التجارة الأمريكية، مثل كل المنظمات التجارية، هو دور الشريك مع الحكومة من أجل ضمان استمرارنا في خلق هذا الاستثمار الإيجابي وبيئة العمل الإيجابية.

سوف أسرد عليكم القائمة وأرجو أن تثير قلقكم كما تثير قلقي. وآمل أن تتمكنوا حقا من المشاركة في حل هذه القضايا وكلما كان ذلك أسرع كان أفضل.

على رأس القائمة.. نحتاج إلى استمرار تطوير التعليم. نحتاج إلى إحداث فرق واضح في نظام التعليم لدينا. إننا نحاول ولكننا نحتاج إلى محاولات أكثر وأسرع. علينا ألا نخذل الجيل الجديد. لا نريد أن نسلم المزيد من أطفالنا وشبابنا إلى الضياع بسبب تعليم رديء. علينا أن نفعل ذلك اليوم قبل الغد. ونفس الشيء ينطبق على مرافق تطوير المهارات. الآن نواجه كل يوم الوضع المؤسف وهو أنه رغم وجود مئات الآلاف والملايين من الأيدي العاملة العاطلة، نستمر في الافتقار إلى الموارد والتعليم النوعي والمهارات النوعية التي تحتاجها كل أشكال الصناعات في هذه البلاد. علينا أن نردم تلك الهوة بسرعة. ينبغي أن يكون التركيز على تطوير المهارة، وهذا سهل على المدى القريب، ولكن التعليم يحتاج وقتا أطول وليس لدينا خيار: علينا أن نقوم بالاثنين معا في نفس الوقت.

القضية الثانية هي سياسات الطاقة. ما كان صالحا للأمس لم يعد صالحا للغد. لدينا قطاع طاقة ناجح جدا في مصر ولكن هذه ليست قضية خاصة بمصر. بل إنها قضية عالمية. فالطاقة أصبحت يوما بعد آخر مركز التنمية الاقتصادية في أي دولة. لم أزر أية دولة في أي مكان في العالم دون أن تكون الطاقة شاغلها الشاغل. وهذا ما يجب أن يشغلنا نحن أيضا في مصر. وينبغي علينا فعلا معالجة هذا الأمر بأسلوب جاد ومهني. وأرجو أن نكون قادرين على الاستفادة من كل المحفزات والتسهيلات التي خلقتها الحكومة في الأشهر القليلة الماضية بضمنها مجلس الطاقة الذي أقامه رئيس الوزراء، وكل مبادرات الوزراء المختلفين لضمان أننا سوف نرسم سياسة طاقة تكون عونا لمصر بدلا من أن نجد أنفسنا في وضع خطير بعد خمس أو ست سنوات من اليوم.

القضية الثالثة هي التمويل. لقد حققنا الكثير فيما يتعلق بإعادة بناء البنوك في السنوات الثلاث الأخيرة. والنتائج مذهلة. لقد تم احتواء القروض غير المنجزة، وهذا من النجاحات الكبيرة التي لم تعلن لحد الآن بسبب طبيعة وحساسية الموضوع ولكني أستطيع أن أؤكد لكم أن هذا إنجاز كبير جدا تحقق في السنوات الثلاث الأخيرة ولكنه لا يكفي. نحتاج إلى ضمان تدفق الأموال إلى المجتمع. نحتاج لضمان زيادة مستوى تمويل البنوك للاقتصاد في مصر. نعلم أن هناك بعض الانحرافات في بعض الأماكن ولكننا نحتاج إلى التأكد من معالجة هذا.

القضية الرابعة هي البنى التحتية. وهي اليوم مشكلة في مصر. أرجو أن تكون البنى التحتية المستقبلية معيار المنافسة في مصر، ولا يمكننا أن نخسر ذلك الرهان. كلمة «جيدة» لم تعد صفة مناسبة للبنى التحتية. يجب استبدالها بكلمة «عظيمة». إن منافسينا في أنحاء العالم لا يملكون بنى تحتية «جيدة»، بل «عظيمة». سر نجاح الصين هو البنى التحتية. سر نجاح ماليزيا هو البنى التحتية. وكذلك في كل مكان من العالم اليوم. وأية دولة نامية تعلم اليوم أن البنى التحتية هي سر إخفاق أو نجاح اقتصادها. ويوما بعد يوم، مع نمو تجارتنا ونمو صناعتنا، يتزايد شعورنا بضغط البنى التحتية سواء في الموانئ أو السكك الحديدية وفي كل المرافق. ولدينا خطة رائعة لذلك. لدينا وزير مقتدر جدا. ونحتاج إلى مد يد العون إليه حكومة ومجتمعا، لأن البنى التحتية ستكون العامل الحقيقي الحاسم في المنافسة المستقبلية.

القضية الخامسة هي تنظيم السوق. وهنا أقترب أكثر من الوطن (مصر). لدينا مشكلة خطيرة في أسواقنا. في كثير من قطاعاتنا اليوم، هناك قطاع رسمي وآخر غير رسمي يصل إلى ٨٠٪. إننا لا نستطيع تنمية اقتصاد يعمل ٨٠٪ منه خارج النظام. لا نستطيع تنمية تجارتنا أو اقتصادنا أو ضرائبنا أو قواعدنا وقوانيننا في الوقت الذي يكون فيه معظم اللاعبين خارج النظام. حين اتخذت الحكومة خطوات، كان الجل الأعظم من نظام الضرائب الجديد قد ترسخ، وكانت خطوة إيجابية نحو تقليل فوضى

الاقتصاد، ولكن هـذا ليس كافيا. علينا بذل المزيد. نحتاج إلى ضمان وجود انضباط في الأسواق. نحتاج إلى التأكيد من أن كل اللاعبين يفهمون قواعد وحقوق بعضهم البعض.

ومن أجل هذا الهدف، نضغط كثيرا على جهاز حماية المستهلك الذي أنشأناه. إن هذه ثقافة. وهي ليست شيئا أستطيع - وكنت أتمنى - أنا كوزير أن أصدر أمرا ينفذ في اليوم التالي. كنت أتمنى كوزير أن يكون لدي فريق تنفيذي يذهب إلى الأسواق ويشرف على تطبيق الأمر خلال أسبوع. لن يحدث شيء مثل ذلك.

نحتاج إلى مساعدة كل مجتمع الأعمال والمنظمات غير الحكومية وكل شعب مصر. علينا أن ندرك بأننا إذا أردنا جني ثمار التنمية الاقتصادية فإننا نحتاج إلى ضمان المزيد من انضباط أسواقنا.

قضيتي السادسة هي السيطرة على التضخم. وأدرك أن ضبط السوق سوف يؤثر على التضخم. هناك مشكلة تضخم. في عام ٢٠٠٤ كان نسبة التضخم رقما عشريا حوالي ١٧٪.

لقد استطعنا حقا إنقاصه إلى رقم فردي بما يقارب ٤٪ أو ٥٪. ولسوء الحظ واجهنا عددا من الظروف في الحكومة، سواء كانت أنفلونزا الطيور أو مصاريف أخرى غيرت الرقم، وإذ لا نستطيع تفادي حقيقة أن النمو الاقتصادي يقابله دائما رد فعل التضخم، ولكننا نعاني منه معاناة شديدة لا يمكن تجاهلها.

نعرف أن الملايين من شعب مصر لم يجنوا فوائد الإصلاح الاقتصادي ولكنهم أيضا لسوء الحظ لا يرون إلا الجانب المظلم ولا يمكننا التغاضي عن هذه الحقيقة أيضا. لا يمكننا أن نخفي رؤوسنا في الرمال وعلينا معالجة ذلك بطريقة جادة. سواء من خلال السياسات النقدية أو انضباط السوق، لئلا نترك فقراء مصر يدفعون وحدهم ثمن بدايات سنوات الإصلاح.

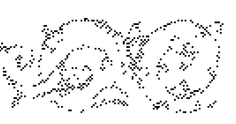
القضية السابعة خطيرة جدا. وهي كيف نكسر المعادلة. كيف يمكننا جذب المواهب إلى الحكومة في مصر.

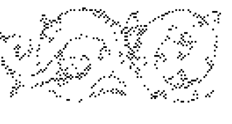
إن المشاكل التي تواجهها الحكومة في مصر هائلة وخطيرة ومعقدة جدا. ولن يحلها إلا أفضل العقول وأفضل المواهب في هذه البلاد. وحتى يأتي الوقت الذي نتمكن فيه من خلق معادلة ونستطيع خلق بيئة تجتذب أفضل الشباب الماهر إلى الحكومة فإننا سوف نخفق في حل مشاكلنا بالسرعة والكفاءة التي نريدها.





كيف يمكننا جذب المواهب إلى الحكومة في مصر. إن المشاكل التي تواجهها الحكومة في مصر هائلة وخطيرة ومعقدة جدا. ولن يحلها إلا أفضل العقول وأفضل المواهب في هذه البلاد





كان من فضل الله ولحسن حظي أن يعمل معي أفضل الناس ولكن هذا أمر استثنائي وليس السائد في الحكومة، ولا أعلم إذا كان هذا يحدث عمدا، ولكننا نحتاج إلى كسر المعادلة. علينا أن نجد طريقة لإغراء أفضل الشابات والشبان للعمل في الحكومة المصرية. وعلينا أن نكون واقعيين، فلن نستطيع جذب الأفضل دون أن نقدم لهم الأفضل.

لا أتحدث عن الأجور فقط وإنما عن البيئة بكاملها والتي سوف تحفز هؤلاء الشباب على الالتحاق بالحكومة. ربما يكون الحافز ترقيات كبيرة في وظائفهم أو مكافآت من نوع ما.

لقد زرت كازاخستان الأسبوع الماضي والتقيت بوكيل وزارة التجارة وهو شاب نابه ألمعي في السابعة والعشرين من عمره. وما لم نحظ بظروف مشابهة في مصر، فكأننا لم نفعل شيئا.

يجب علينا ضمان أن يحظى الشباب في سن العشرينيات والثلاثينيات بفرص تسلم مسؤولية وزارات ليس لأنهم جيدون في المظهر وإنما لأنهم كذلك في الجوهر أيضا. وهكذا أظن أن علينا أن ندرس كيف يمكن خلق مثل هذه الظروف.

القضية الثامنة هي المسئولية الاجتماعية للقطاع الخاص. وهذه مسألة خطيرة جدا. لقد أوضحنا أننا نريد أن نقيم اقتصاد سوق. كما أوضحنا أن القطاع الخاص سوف يقود التنمية الاقتصادية في مصر. القطاع الخاص قائدا؟ حسنا. أليس من الأفضل أن يبدأ في اكتساب سلوك القادة؟

إذا أراد القطاع الخاص أن يقود عليه أن يتصرف مثل القادة. وأقول لكم إننا نحتاج إلى رؤية تطورات في هذا المجال. شخصيا أشعر بالفخر الشديد بوجود الكثير من الشركات المصرية المؤثرة في كل الميادين، ولكن كما قلت كان هذا خلال وقت كان القطاع الخاص فيه يناضل لإحراز مكانة. اليوم لديكم مكانتكم.

اليوم أنتم القادة. ونحتاج إلى رؤية أفعال القادة. قادة المجتمع وليس مجرد قادة في قطاع الأعمال. ليس قادة بمعنى كم تربح شركاتهم من مشاريعها ولكن بمعنى كم وكيف يساهمون في المجتمع وبأي قدر يساهمون في بناء مستقبل مصر.



وسوف أقتبس، وسأقول لكم لاحقا ممن؟

«لا يمكن بناء مستقبل مصر بدون منابر المجتمع المدني التي تخدم أغراضا محددة تعليمية وصحية واحتياجات اجتماعية أخرى. وفي نفس الوقت يقدمون قدوة في النهج الديمقراطي وأخلاقياته وقواعده. لن نستطيع أن نحوز ثقة الجماهير ومشاركتها بالإنتاج إلا بالعمل البناء الشفاف.

في الماضي حين أخفقنا وضعنا اللوم على الحكومات، فمن نلوم الآن إذا فشلنا؟»

هذا اقتباس من مقالة طاهر حلمي الرئيس الحالي لغرفة التجارة الأمريكية في مجلة بيزنس الشهرية. وأحسب أن الكلمات توضح ما أريد قوله. نحتاج أن يتصرف القطاع الخاص كقائد.

نريد قطاعا خاصا لا يتسامح ولن يسمح للشركات التي تغش في قضية الضرائب، ولن يتسامح ولن يسمح للشركات التي لا تحترم قوانين العمل ولن يتسامح أو يسمح للشركات التي لا تحترم قوانين المنافسة.

والأهم لن يتسامح أو يسمح للشركات التي لا تحترم المستهلكين ولا تبذل كل جهدها من أجل ضمان حقوقهم. نريد من المجتمع تبني هذه الأمور.

هذه ليست مهمة الحكومة وإنما مهمة مجتمع الأعمال. وأنا على يقين ومما أراه هنا، إننا يمكننا أن نقتدي بغرفة التجارة الأمريكية، وهي تستطيع أن تستمر في أداء دورها في المستقبل في خلق مثل هذه الظروف.

حسنا.. لقد أوضحت قضيتي. لم أقدم وعودا للمستقبل ولكن ما استعرضته هنا كان إنجازات العامين الأخيرين... أشكركم. ■

جمال الغيطاني

مدخل

جرى ذلك عام ثمانية وتسعين من القرن الماضي، بالتحديد في أكتوبر..

كنت خارج الديار في رحلة عمل، عندما اتصل بي صاحب حميم، قرب نهاية المكالمة الهاتفية قال بأسى مازلت أذكر نبره:

«عندي لك خبر مؤسف .. لقد احترقت المسافر خانة»

نزل عليّ الصعق، أدركني خرس فلم أنطق، وهذا حال أعرفه عندي، أواجه به المصائب الفادحة، وشيئا فشيئا أعي، وربما تمت بعد ذلك، أو بكيت، أو صرخت، هكذا، أصابني كمد عميق، عميق، رغم أنني في حالة دائمة من التوقع لكل ما هو مزعج بالنسبة لآثارنا التي لم تعرف هوانا ولا إهمالا كما جرى خلال السنوات الأخيرة، ومازالت تعاني.

ولهذا تفصيل يطول شرحه، بالضبط كما يفقد الإنسان عزيزا غاليا، لا يصدق في البداية، ويظل الأمل الواهن في حدوث خطأ ما، يتبت معه بعد ذلك أن ما سمعته غير صحيح، وحتى الآن رغم مرور ثمانية أيام على اندلاع الحريق، يخالجني ذلك الإحساس الذي نعرفه بعد فقد الأحبة وذوي القربى، إننا سنمضي في الطريق ونفاجأ أمامنا بمن رحلوا، هكذا أتخيل في كل يوم أنني سأمضي إلى درب الطبلاوي، وأستمر إلى مدخلها الجميل، وأعبره إلى الفناء الداخلي، حيث الفن والتاريخ النادر واللحظات الأفلة بأصواتها النبيلة، لكن الواقع المرير كان فاجعا، وما جرى له دلالات أبعد وأعمق من حريق دمر أثرا نادرا لا يعوض، ولست مبالغا عندما أقول إن دمار المسافر خانة أخطر وأفدح من دمار الأوبرا عام واحد وسبعين.

لقد أصبح من قدرنا أن نصرخ محذرين، حتى إذا ضاعت حياتنا وحلت الكارثة نبدأ الرثاء، هكذا يتمزق العمر، بين تحذيرات لا سامع لها، ورثاءات لما نفتقده ويضيع منا بلا رجعة بسبب الإهمال والفساد.

تطل المسافر خانة عليّ من أفق حياتي، من أقدم لحظاتي، إذ كنا نسكن الطابق الأخير من المنزل رقم واحد، عطفة باجنيد، حارة درب الطبلاوي، وكان سطح البيت مطلا على الكون، السماء من أعلى، والمآذن في الأفق الشرقي، والأهرام عند الغرب، وأسطح البيوت المحيطة بنا، كان بينها بناء لا مثيل له، هرمي الشكل من الخشب، وعندما بدأت أعي، عرفت أن هذا جزء من بناء قديم اسمه المسافر خانة، وعندما بدأت أسعى وأفهم، عرفت أن هذا الجزء اسمه (ملقف) وأن وظيفته جلب الهواء البارد إلى داخل الدار، بحيث تتم عملية تهوية طبيعية لجميع الغرف.

كان مبنى (المسافر خانة) في طفولتي مثيرا للغموض، للخشية، وللخيال، المكان مهجور، وفي الليل يكون خاويا إلا من حارس لا يزيد العمارة إلا غموضا، الذين دخلوا القصر قلة، والحكايات عديدة عن كنوز من الزمن مطمورة تحته، وممرات تحت الأرض، وأخشاب لا نظير لها، وكتابات سحرية فوق الجدران، كان البناء الفخم، الضخم، ذو الأسوار العالية، والمدخل الذي لا يكشف عما يحتويه الداخل بمثابة بؤرة بارزة في ذاكرة الوقت والمكان معا، وهذا



محاولة للبناء... من الذاكرة

ما يجعل لموضع معين طابع العتاقة والقدم.

كانت المسافر خانة في البداية موضعا لإثارة الخيال، والحنين، بؤرة للحفاظ على الماضي الذي يندثر ويولى أبدا، مع تقدمي في سنوات الطفولة سمعت من يقول إن ملكا وُلد في هذا القصر، ومع بدء المعرفة والاستيعاب علمت أنه الخديو إسماعيل.

يوميا منذ أن عرفت الضوء، والفرق بين الليل والنهار، والساعة والساعة كنت أطالع المسافر خانة.

يوميا منذ أن عرفت السعي، طفلا أو شابا أو كهلا الآن، كنت أتجه إلى المسافر خانة التي تقع في قلب القاهرة القديمة كجوهرة مغمورة، أصلها عبر طريقين، الأول اعتدت عليه من حارتنا درب الطبلاوي، والثاني من درب المسمط وكان ثقيلا على نفسي رغم أنه الرئيسي، وكلاهما الآن، لا يؤدي إلى المكان الذي كان، إلى القصر الذي يضارع الحمراء، وإيوان كسرى، وطوب قابي سراي، وصولا باشا، إلى ما لن نجده من الماضي أو الحاضر الذي التهمته النيران الآثمة.

كان فقد المبنى العتيق بالنسبة لي فقدا لمراحل من عمري الشخصي، وعند الفقد يلجأ الإنسان إلى الذاكرة، ومن خلال الذاكرة أحاول استعادة الجدران والأسقف والمشربيات والزمن اللا مرئي والمعنى الخفي.

الطريق إلى المسافر خانة

حارة درب الطبلاوي من مكونات المدينة القديمة التي تنتظم كبناء قصائد الشعر، مدخلها عند بداية شارع قصر الشوق، إلى يمين الداخل كان يقع دكان لبيع أدوات البياض من جير وألوان - زال الآن - وعمارة تنتمي إلى أواخر الأربعينيات، وإلى اليسار بيت فسيح ذو فناء عريض ويحمل سمات البيوت العتيقة، ملاصق تماما لمسجد سيدي مرزوق، أحد أجمل وأرق وأشجى المساجد التي رأيتها في حياتي، إنه منزل أسرة الشيخ شمس الدين، شيخ الطريقة الأحمدية المرزوقية، وكان بمهابته من علامات ذاكرتي، ما زال البيت في موقعه حتى الآن، وأذكر ليلة جاء إليه عدد من رجال الثورة، كان من بينهم حسين الشافعي وكمال الدين حسين، وقفوا في شرفة البيت الرئيسية بالطابق الأول، وخطبوا، وصفق المحتشدون، وزال هذا كله.


تتوالى المنازل متجاورة إلى نقطة تنقسم عندها الحارة إلى فرعين، الأول إلى اليمين، وأبرز ما فيه فرن الحاج نصيف - مغلقة الآن - ما بين الفرعين مساحة بها آثار بيت قديم، سمعت منذ طفولتي أنه شهد ميلاد الفنان عبد الوارث عسر.

يستمر الفرع الأيمن حتى ينعطف في النهاية إلى «عطفة باجنيد» وهنا نصل إلى نهاية الفرع، إذن حارة درب الطبلاوي تعتبر حارة سد، أي أنها لا تفضي إلى حارة أخرى، وكذلك الفرع الأيسر حيث مدخل قصر المسافر خانة، من هنا تميزت الحارة بالهدوء، وحميمية العلاقات بين الأسر التي تسكنها، كان الغريب يظهر بسرعة، وكان الباعة الذين يترددون عليها معروفين، لهم ترتيب، في الصباح باعة الخضار والبصل، واللبن، وفي الظهيرة باعة البطاطا والحلوى، وينتهي اليوم بقدوم عم مصطفى الذي كان يمسك بمقود جمل ضخم يحمل الذرة التي تم شيها في فرن الحاج نصيف بعد انتهاء الخبيز اليومي.

إلى الفرع الأيمن ينتمي عالمي الآمن، حيث اللعب، والدهشة الأولى، وميلاد المشاعر، وكان اجتياز الحارة إلى شارع قصر الشوق مغامرة، أما الوصول إلى الفرع الأيسر فأمر غير مرغوب بسبب المسافر خانة، ذلك القصر المهجور، والذي كان مادة خصبة، وموقعا يبث الخيال والطاقة.

الذين عرفوا المسافر خانة، كانوا يجيئون من الخارج إلى الداخل، لكنني عرفت الطريق إليها من الداخل إلى الداخل، كنت جارا للتاريخ، وللأسلاف الذين رحلوا، كنت أنظر في طفولتي إلى جدرانها الرمادية العالية، ومدخلها المواري، والذي لا يؤدي بالبصر إلى شيء محدد، ذلك أن تصميم البيوت القاهرية القديمة كان يعلي القيم الاجتماعية والنفسية والدينية، كان البيت كونا صغيرا، مكتفيا بذاته، سوف نجد هذه العناصر في بيوت الطبقة المتوسطة أو قصور الأمراء والأثرياء، أما أفراد الشعب العاديون فكان مأواهم الربع، أي البناء المربع الذي يضم عددا كبيرا من الغرف، أو المساكن التي يحتوي كل منها على أكثر من غرفة، أو الحوش، وهو للفئات الأشد فقرا، في القاهرة القديمة يتجاور القصر، والربع والحوش، في الحارة القاهرية نجد الأشد ثراء بجوار الفقير والدرويش وابن السبيل، وأزمنة ترث الأزمنة.

في الستينيات أتيح لي أن أدخل إلى المسافر خانة أول مرة، كانت مهملة تماما في ذلك الوقت، لا يعرف الطريق إليها سوى المتخصصين، ولكن حالتها العامة في ذلك الوقت، كانت أفضل مما رأيته قبل دمارها



الفناء كما يبدو من مدخل درب المسمط، ويبدو العمود وجزء من المشربية الكبرى

بأسبوع، خلال السنوات الأخيرة من الستينيات ألممت بتاريخها، وتعددت زياراتي لها.

في عام تسعة وستين نظم الدكتور ثروت عكاشة احتفالية كبرى بمناسبة مرور ألف عام على تأسيس القاهرة، وكان احتفالا من العلامات الثقافية الكبرى، كان ترميم الآثار في ذلك الوقت عملا علميا وليس من تخصص الشركات غير المعروفة في هذا المجال، أو قنطرة لأمور أخرى، تابعت عمليات ترميم البيت وتنظيفه، وفي أحد الأيام ظهر في المسافر خانة فنان وأديب من أخلص أبناء جيلنا، هو عز الدين نجيب، جاء كمشرف على القصر، وأصبح طريقي إلى المسافر خانة أساسيا في رحلتي اليومية، من الحارة إلى الحارة، من القلب إلى القلب.

ذاكـــــرة الــــدرب

هكذا، عرفت قصر المسافر خانة بالمخيلة أولا عندما كنت طفلا صغيرا، حدود عالمي تتمثل في درب الطبلاوي ذي المدخل الواحد، المفتوح على شارع قصر الشوق وهذا الدرب الضيق كان على محدوديته ثريا، مفعما بالحياة،شريانا حيا من مئات مثله شكل تلك الشبكة المعقدة التي نعرفها باسم«القاهرة القديمة».

كيف يتحدد الفرق بين موضع وآخر؟

ما الفرق بين شارع المعز وشارع البطل أحمد عبد العزيز في مدينة المهندسين؟

معيار الفرق هنا العتاقة، والعتاقة هنا ناتجة عن تراكم جرى عبر أزمنة طويلة توالت ومرت وخلفت وراءها آثارا، بعضها منظور، ويتمثل في البناء، والتخطيط، والفنون التي تدركها الحواس، ومعظمها غير مرئي، لا يمكن تعيينه إلا بصعوبة، والحديث في ذلك يطول، لكن أهم ركائز العتاقة ثلاثة مكونات: المكان،الزمان، البشر.

في حارة درب الطبلاوي تتجاور المباني، بعضها حديث نسبيا، والآخر قديم، لماذا نقول: هذا حديث؟ وهذا قديم؟، الأمر يرجع إلى تلك المكونات، وبقدر توالي الجهد الإنساني وأنفاس البشر على موضع بعينه تكون القيمة والعتاقة، وبقدر ما يكون المكان عتيقا بقدر ما يعتبر مركزا من مراكز الذاكرة،من هنا كان«المسافر خانة» مركزا لذاكرة درب الطبلاوي، وأحد المراكز المكونة لعتاقة القاهرة الفاطمية.

لم نكن نعرف من «المسافر خانة» إلا أسوارها، أسوار مرتفعة، لون رمادي قاتم كسا الحجر الذي كان في الأصل أبيض منحوتا، وبالتالي كان الداخل كله محجوبا عن الأبصار، بل إن المدخل ذاته كان متواريا، إذ لا يفتح الباب على الطريق مباشرة، إنما ينتهي السور العالي بزاوية قصيرة نعرج معها فنجد أنفسنا في مواجهة البوابة التي تفضي إلى مدخل يعد فسيحا نسبيا، لكنه لا يؤدي بنا إلى مركز البناء، لا يسفر عما بداخله، هذا ملمح أساسي في تصميم جميع البيوت القاهرية القديمة، إذ يضع المصمم في اعتباره أن يحجب، فإذا كان البناء قصرا أو بيتا متوسطا ارتفعت الجدران، وتعامدت المداخل، وإذا كان البناء ربعا فقيرا، أو حوشا أفقر، فإن النوافذ تكون في أعلى الجدران قرب السقف حتى لا«يجرح» أحد البيت، ولنتأمل معا هذا التعبير القاهري بالغ الدلالة المستمد من الجرح، فالنظر يجرح، والجرح مؤلم.

لم يكن أحد يمكنه التطلع إلى المسافر خانة من الخارج وإدراك مكوناتها، لا بد من الدخول، لابد من ولوج، ولكي يتم هذا لابد أن تكون ثمة علاقة، ولأن البناء كان مهجورا، خاليا في هذا القرن، فلم يكن ممكنا للسكان في الدرب إلا إقامة علاقة مع الذكرى، مع الحيوات التي كانت واختفت، ولأن التفاصيل لم تكن معروفة، لذلك ينشط الخيال، وتتوالد التفاصيل، والحكايات، ويصبح المكان مصدرا لإثارة الخيال، وهذا شأن المباني القديمة في القاهرة كلها.

إن البشر إقامتهم مؤقتة، كلهم عابرون، وملامحهم تختفي مع الزمن، نحن نعرف أن محمود محرم شهبندر تجار القاهرة هو الذي شيد هذه الدار الجميلة، لكننا لا نعرف ملامحه، أو تفاصيل حياته، ما البال إذن بعشرات، بل مئات المجهولين الذين أقاموا في المسافر خانة عبر عصورها التي توالت عليه أو عبرها هذا البناء، من خدم وعمال وحراس وزوجات وأبناء في مراحل العمر المختلفة،ما مر بهم من ذكريات ومشاعر وما جرى بينهم من حوارات ومجادلات، وهؤلاء البناؤون الذين أقاموا تلك الجدران وشذبوا أحجارها، وتلك النقوش على الخشب،وهذه الخطوط.

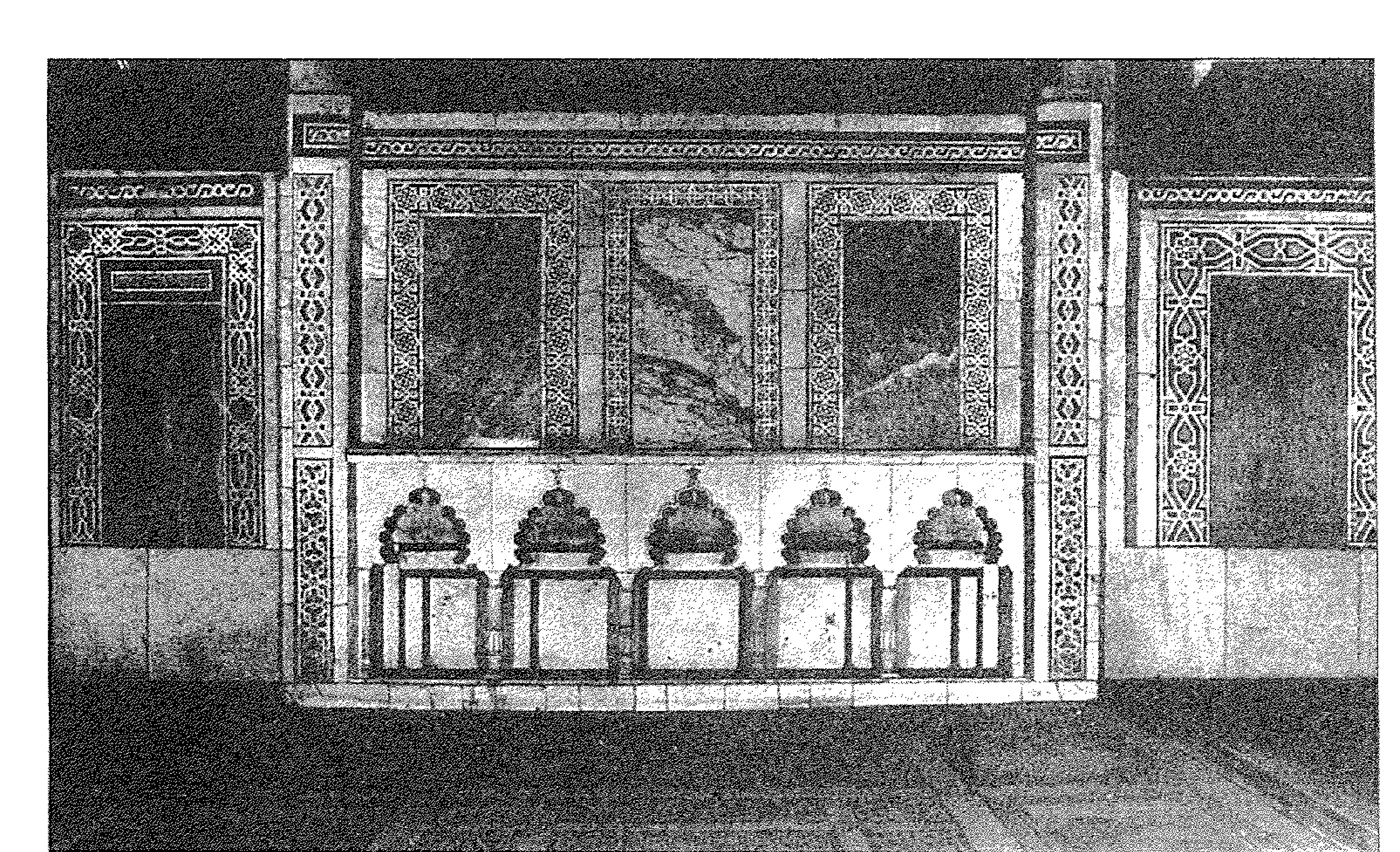
يشكل هذا كله ذاكرة المكان، ذاكرة الموضع، ويخطئ من يظن أن البشر الفانين، الراحلين يمضون فلا يتركون آثارا أو ما يشير إلى وجودهم.

صحيح أن هذه الآثار قد لا يمكن رصدها بالحواس، ولكن البشر المتعاقبين على موضع ما، يتركون ما يتراكم مع الزمن، ويشير إليهم ويدل، أو ما يندرك بالمخيلة، يصبحون جزءا من الذاكرة العميقة.

كانت «المسافر خانة» ركنا ركينا في درب الطبلاوي، وباختفاء القصر، فقد الدرب جزءا رئيسيا من ذاكرته، وفقدت القاهرة القديمة مركزا للاشعاع وبث الخصوصية، فهل نحن في مواجهة زمن يشهد مجموعة من الأحداث تستهدف تفريغ القاهرة من مضمونها الروحي، وإلغاء ذاكرتها خدمة وتنفيذا لدواعي العولمة، يتم هذا مرة باسم التطوير، ومرة بالحريق؟

تعدد المستويات

لم يكن قصر المسافر خانة مرجعا للفن المعماري العربي الإسلامي في مصر فقط، إنما كان ذاكرة للرؤية الفانية، لولا المعمار لاندثرت الأفكار والصياغات المؤدية إلى تجسيد النظرة التي كان يتطلع من خلالها القوم إلى الواقع اليومي، سوف نلاحظ في قاعة المجد أننا نقف أمام عدة مستويات للأرضية، لا



قاعة المجد، أكبر قاعات قصر المسافر خانة الذي أصبح ذكرى

تفاصيل السقف.. الدائرة رمز الكون وإشارة إليه

سقف القاعة الرئيسية، ومركزه الزخارف الرائعة التي التهمتها النيران

تمضى الأرضية فى مستوى واحد كما نجد فى العمارة الحديثة، إنما تتعدد.

الأرض سبع طباق.

السموات سبع.

الوجود كله من عدة مستويات، أيسرها للأفهام، ما نراه وما تدركه حواسنا. ولكن ثمة طبقات وآفاقا لا يمكن للحواس أن تدركها أو أن تجوس خلالها. كل استواء إلى انتهاء. لذلك عبر المعمارى المصرى بكل تراثه المتعدد أيضا عن الاختلاف.

فى قاعة المجد خمسة مستويات ظاهرة للبصر بمجرد عبور الباب، ثلاثة إيوانات متكاملة، شرقية وغربية وقبلية، تحدد مساحة كل منها أرضية من البلاط المربع الحجرى المصقول، نلاحظ خلو هذه الأرضية من الزخارف، ما يواجهنا لون الحجر فقط.

ينتهى المستوى الأول بما يشبه الدرج، هنا نرى إطارا مربعا من الرخام وفيه تبدأ الزخارف، ذلك أننا أصبحنا أقرب إلى المركز، حيث مصدر المياه الذى ينتظم حوله التكوين.

مستطيل من الرخام الملون، أحمر قان، ياقوتى، زخارف يغلب عليها المثلث والمربع، يلى ذلك مستطيل أبيض رخامى المادة، يعبر البصر إلى وحدات مستطيلة، يتخلل بعضها دوائر متكاملة مزدوجة داخلها مثلثات صغيرة تنتظم متجاورة فى حركة دائرية، ثم نرى مستطيلا أكثر مساحة، مقسما إلى ثلاث وحدات متجاورة، اثنان باللون الرخامى الأبيض، والثالث ملون يميل إلى الخضرة ثم ينتهى الأمر إلى مرجع بداخله دائرة، وتتكرر نفس الأشكال عند كل ضلع.

المربع يرمز إلى الجهات الأربع، والدائرة إلى شكل الكون، وما بين المستطيل والمربع وصلات من الأشكال النجمية المزخرفة، نلاحظ الفراغات الفاصلة، هنا فى المستوى الثانى يمتزج الأمران، الأبيض والملون، الفراغ والزخارف، ننزل بالبصر إلى المستوى الثالث، نزداد قربا من الماء، من قلب النافورة الزهرة.

الجوانب هنا مغطاة بزخارف من أقواس توحى بالبوابات، صغيرة، منمنمة، منفصلة، متصلة ببعضها، متساوية تماما كأسنان المشط، ألم يخلق البشر كذلك، ثم تتفرق بهم السبل بعد مجيئهم إلى الدنيا فرادى، ثم قطعهم للرحلة المقدرة قبل أن يأتوا فرادى:

«لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة»

عند المستوى الثالث تتصل الزخارف ببعضها، تتصاعد كثافتها، الفراغ مساحته أقل، لا نلمحه إلا فى الخطوط الفاصلة بين التجمعات الزخرفية التى تميل إلى شكل المثلث، لكنه مثلث غير عادى، ينتهى بقوس، كل قوس يجاور آخر، اثنا عشر قوسا، كل منها مفتوح إلى الداخل، مبطن بزخارف من قطع رخامية دقيقة، إنها مرحلة هامة، موحية بالمركز الذى سوف ننتهى إليه، يتحول المربع إلى دائرة، وهنا نلاحظ ذلك الانتقال الفعال، بالغ الدلالة. فى المربع يمكننا أن نحدد الأشكال. يمكن القول أن هذا شمال وهذا جنوب، هذا غرب وذاك شرق. لكن فى الدائرة تتشابه كل الجهات، أى نقطة هى مركز، وأذكر هنا بيتا من الشعر قاله مولانا جلال الدين الرومى فى المثنوى، مخاطبا الإنسان:

«لا تسأل عن مركز العالم، أنت المركز..»

أى نقطة فى الدائرة مركز، أى نقطة فى الدائرة بداية، وأى نقطة نهاية أيضا. المستوى الرابع متصل بالثالث، مصاطب جد صغيرة تحتضنها الأقواس، ومنها تنتهى إلى أرضية النافورة ناصعة البياض، كل هذا الفراغ الذى يعقب ذلك الامتلاء يؤدى إلى جذع الوردة الرخامية التى منها ينطلق الماء، مركز القاعة الأرضى الصاعد باتجاه النور العلوى النافذ عبر القبة الخشبية المثلى.

هذا بعض من المعنى الكامن، للأسف دمره الإهمال والفساد!

القرآن الكريم والمرجعية الأولى

كل بيت مصرى قديم كون مصغر، قائم بذاته، مفتوح على الداخل، لكن كل عناصر الخارج ماثلة، حاضرة فيه، ليست الظاهرة فقط، ولكن تلك العوامل الكامنة، والعناصر الكامنة المتصلة بالموروث أو العقيدة، ولكلٍ مرجعية، فلا ينشأ شىء من فراغ، ومرجعية البيت المصرى، العقيدة الدينية والطبيعة والمجتمع.

بداية نقول إن سائر الفنون الإسلامية من بناء وزخرف وخط لا يمكن فهمها بدون الوعى بعلاقتها بالقرآن الكريم، كيف؟

للفن الإسلامى خصوصية تجعله مميزا، يتعرف إليه الإنسان بمجرد النظر، وهذا ما يحقق التفرد أو الخصوصية، وما كنا نراه فى المسافر خانة من زخارف أو خط أو تكوينات معمارية إنما كان يمثل مجمعا صغيرا لهذه الرؤى، لنتوقف أمام المرجعية الأولى، المرجعية العظمى، أعنى القرآن الكريم.

يتكون القرآن الكريم من فاتحة، وسور، والسور تتكون من آيات، فى البداية ذكر الله العلى القدير.

بسم الله الرحمن الرحيم

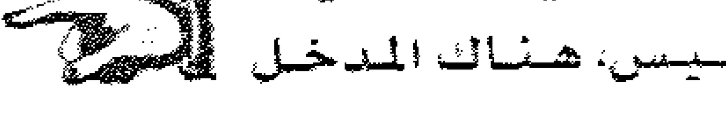
إنه التمهيد، المفتتح، ومن الأسماء التسعة والتسعين حوت البسملة صفتين، الرحمن والرحيم، إنهما المفتتح المؤدى دائما إلى سور القرآن الكريم، وهكذا جرى إبداع الفنان المسلم، فى البناء سوف نجد المدخل، البوابة، فى معظم البوابات سوف تطالعنا جملة من القرآن الكريم.

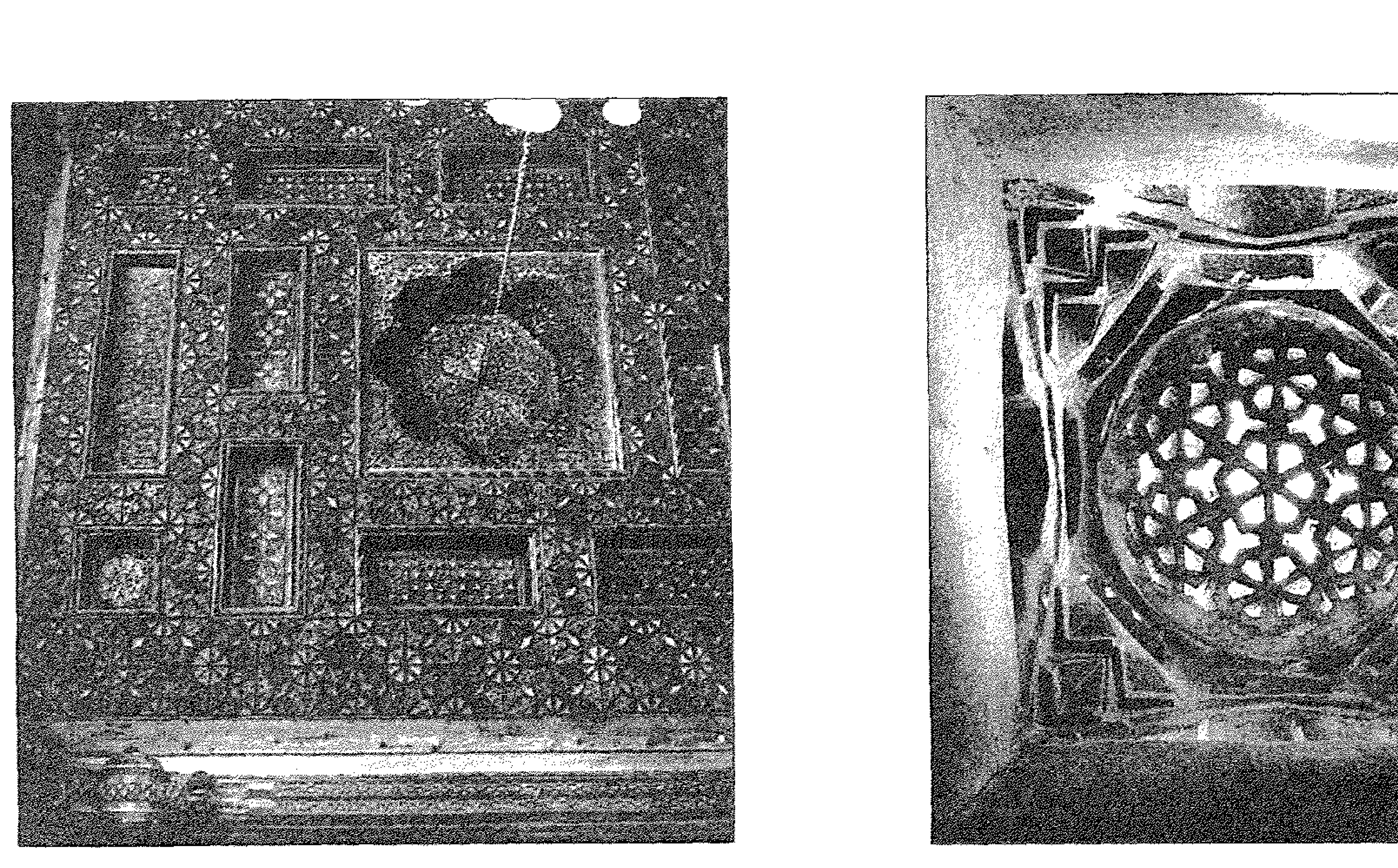
«ادخلوها بسلام آمنين»

أو دعاء:

«يا مفتح الأبواب افتح لنا خير باب»

أو أبيات شعر تحوى ترحيبا وطمأنة للقادم، الضيف، الغريب، إنها دعوة إنسانية فيها الرحمة والألفة، هذا ما يميز الأبواب العربية الإسلامية من أقصى المغرب إلى أواسط آسيا، إن الباب لا يصد، لكنه يدعو، وهذا بعكس الأبواب التى رأيتها فى أعرق المدن الأوروبية وأقدمها، حيث نجد المقابض قد صيغت على هيئة أفاع تنفث نارا، أو رأس التنين أو عبد أسود يطلق تهديدا، أو إبليس، هناك المدخل





ينفر، يبعد ولا يقرب، يهدد ويتوعد. يتوقع الشر قادما مع كل آت، لذلك يبالغ فى إبراز معالم التحصين والصد.

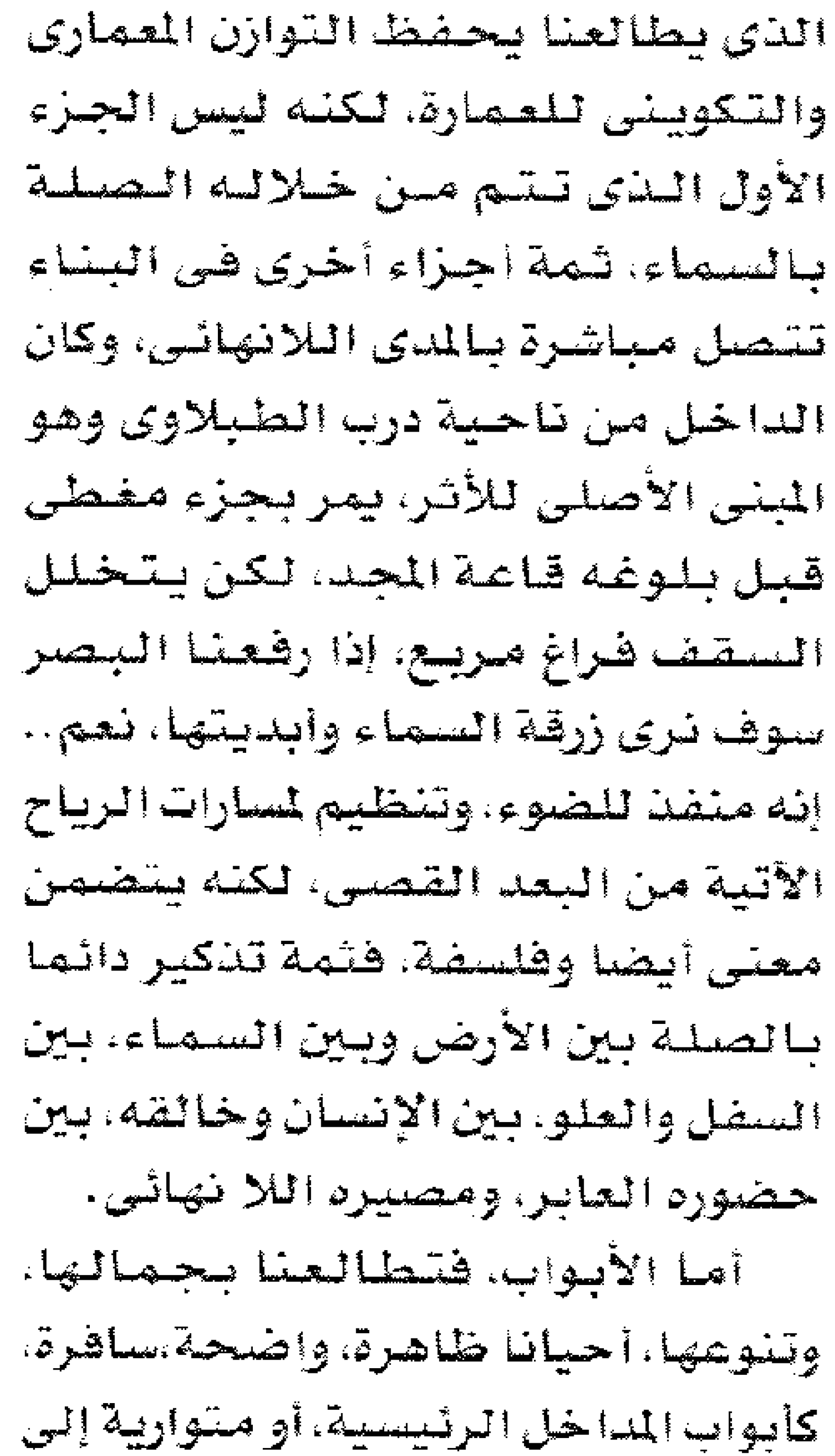
فى العمارة الإسلامية التى تتخذ من القرآن الكريم مثالا ومرجعية أولى، تعتبر المدخل موازيا، مقتديا بالبسملة التى تضفى سكينة وراحة على روح الإنسان، ثم نتطلع إلى مصراعى الباب نفسه، سنجد النقوش تغطيهما، نعم، إن الأبواب متينة فى كل الأحوال، من خشب، وربما تغطيها رقائق النحاس، ولكن فى الأصل للصد والمنع، لكن المصمم المسلم أبرز الوظيفة الأخرى وهى الدخول والترحيب، وطمأنة الغريب، كانت المداخل كلها مزدوجة، متعامدة، هكذا كان مدخل المسافر خانة الذى اعتدنا الدخول منه ناحية حارة درب الطبلاوى، باب رئيسى يجتازه الداخل ثم يتجه إلى اليسار حيث باب آخر يؤدى إلى فراغات القصر، هكذا الوضع فى كل بيوت القاهرة القديمة وقصورها، إن الانتقال بين البابين يشبه تلك الوقفة الفاصلة ما بين قراءة البسملة، وبدء تلاوة الآيات البينات، كل باب عبور، كل باب مدخل، كل باب تمهيد لتلاوة الفن والحض على فهم المعانى، والجمال البين، لذلك كان الباب فى المعمار الإسلامى من أجمل الأجزاء، إنه معروض للناظرين، للعابرين، ولذلك كان الجمال يبث للكافة، يعبق به الفراغ، أما الزخارف، سواء كانت حفرا على الخشب، أو رقائق نحاس تغطى مساحات الخشب، تبلغ الذروة فى حالات كثيرة، ويحضرنى الآن باب جميل، كان يفصل الجناح القبلى حيث قاعة المجد عن فناء المسافر خانة الرئيسى، باب مغطى بالخشب المنتظم فى أشكال رائعة، متفرقة، متلاقية، متصلة منفصلة، وفى هذا اقتداء آخر بالقرآن الكريم، يقتضى تفصيلا وإمعانا.

من باب إلى باب

إذن، يستوحى المعمارى المسلم موقع البسملة فى القرآن الكريم فى تصميمه للأبواب، هذا ما كنا نراه فى المسافر خانة وسائر نماذج العمارة الإسلامية، سواء كانت بيتا لتاجر متوسط الحال، أو قصرا منيفا، أو منشأة عامة كالخان أو السبيل أو الحمام، وفى القاهرة القديمة العديد من تلك المنشآت التى لا تزال ماثلة، وبعضها يدخل حتى الآن فى النسيج اليومى لحياة البشر، وأولها على الإطلاق تلك المساجد.

ولما كانت البسملة معبرة عن الرحمة (الرحمن الرحيم)، فإذن لا بد أن يكون المدخل داعيا وليس منفرا، مطمئنا وليس منفرا، اقتدى المعمارى المسلم، المصمم، بتلك البداية الداعية إلى الرحمة، التى تتكرر فى بداية كل سورة، هذا مضمون الباب وشكله وسر صياغته مهما اختلفت الوظائف.

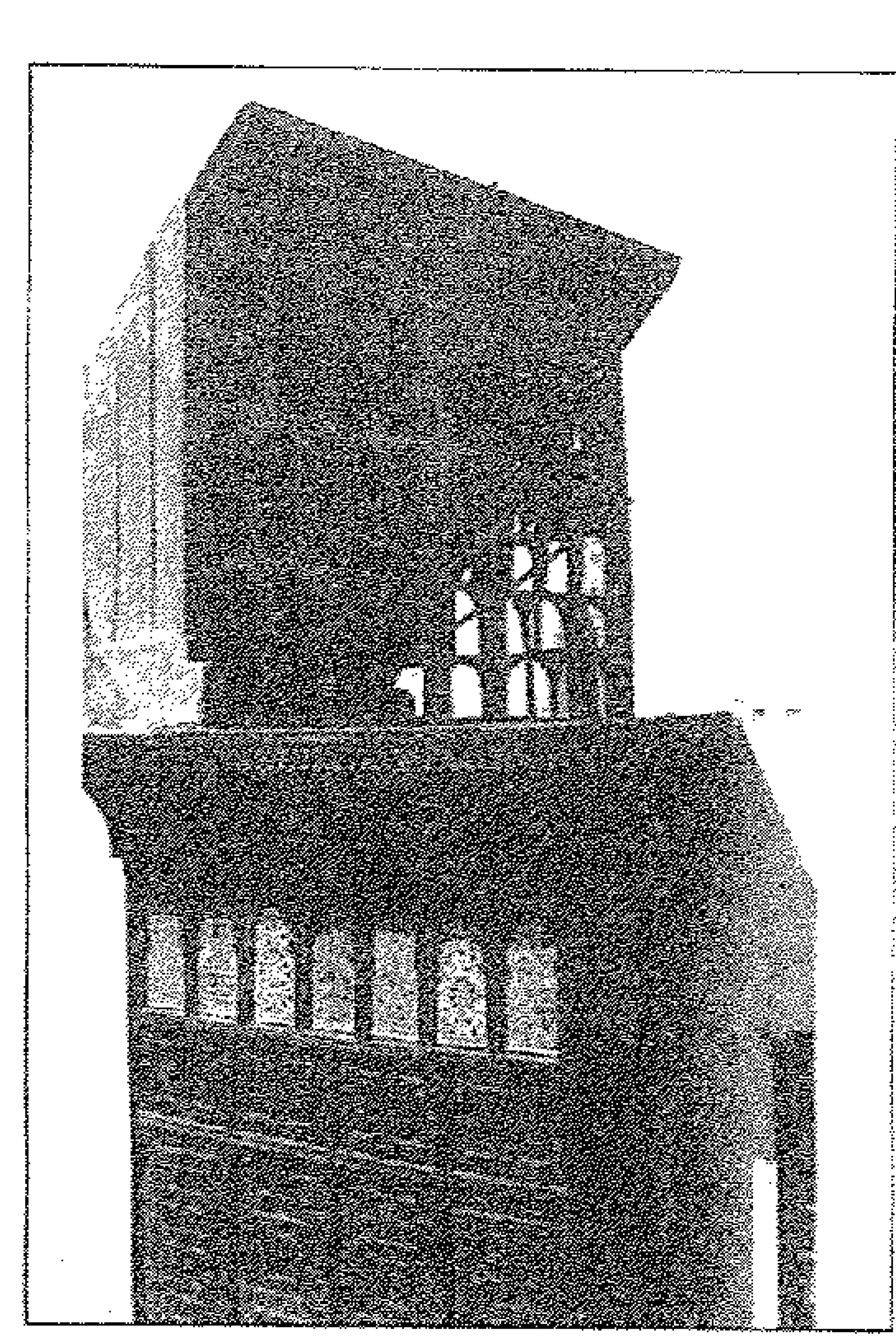
للأبواب معان عديدة، ووظائف شتى، وهذا ما حوته المسافر خانة بدءا من الباب الرئيسى فى درب المسمط، أو درب الطبلاوى، باب ضخم يحمى ويحجب، لكنه بالآيات القرآنية «ادخلوها بسلام آمنين» يطمئن ويدعو ويعرض الجمال، حتى إذا اجتزنا الباب الرئيسى من ناحية درب المسمط سيؤدى بنا إلى قاعة توصل إلى صحن كبير، فناء مكشوف، يصل البناء بالسماء، ويقيم العلاقة بالشمس والفراغ واتجاهات الرياح، إن الصحن الكبير الذى يطالعنا يحفظ التوازن المعمارى والتكوينى للعمارة، لكنه ليس الجزء الأول الذى تتم من خلاله الصلة بالسماء، ثمة أجزاء أخرى فى البناء تتصل مباشرة بالمدى اللانهائى، وكان الداخل من ناحية درب الطبلاوى وهو المبنى الأصلى للأثر، يمر بجزء مغطى قبل بلوغه قاعة المجد، لكن يتخلل السقف فراغ مربع، إذا رفعنا البصر سوف نرى زرقة السماء وأبديتها، نعم.. إنه منفذ للضوء، وتنظيم لمسارات الرياح الآتية من البعد القصى، لكنه يتضمن معنى أيضا وفلسفة، فثمة تذكير دائما بالصلة بين الأرض وبين السماء، بين السفل والعلو، بين الإنسان وخالقه، بين حضوره العابر، ومصيره اللا نهائى.

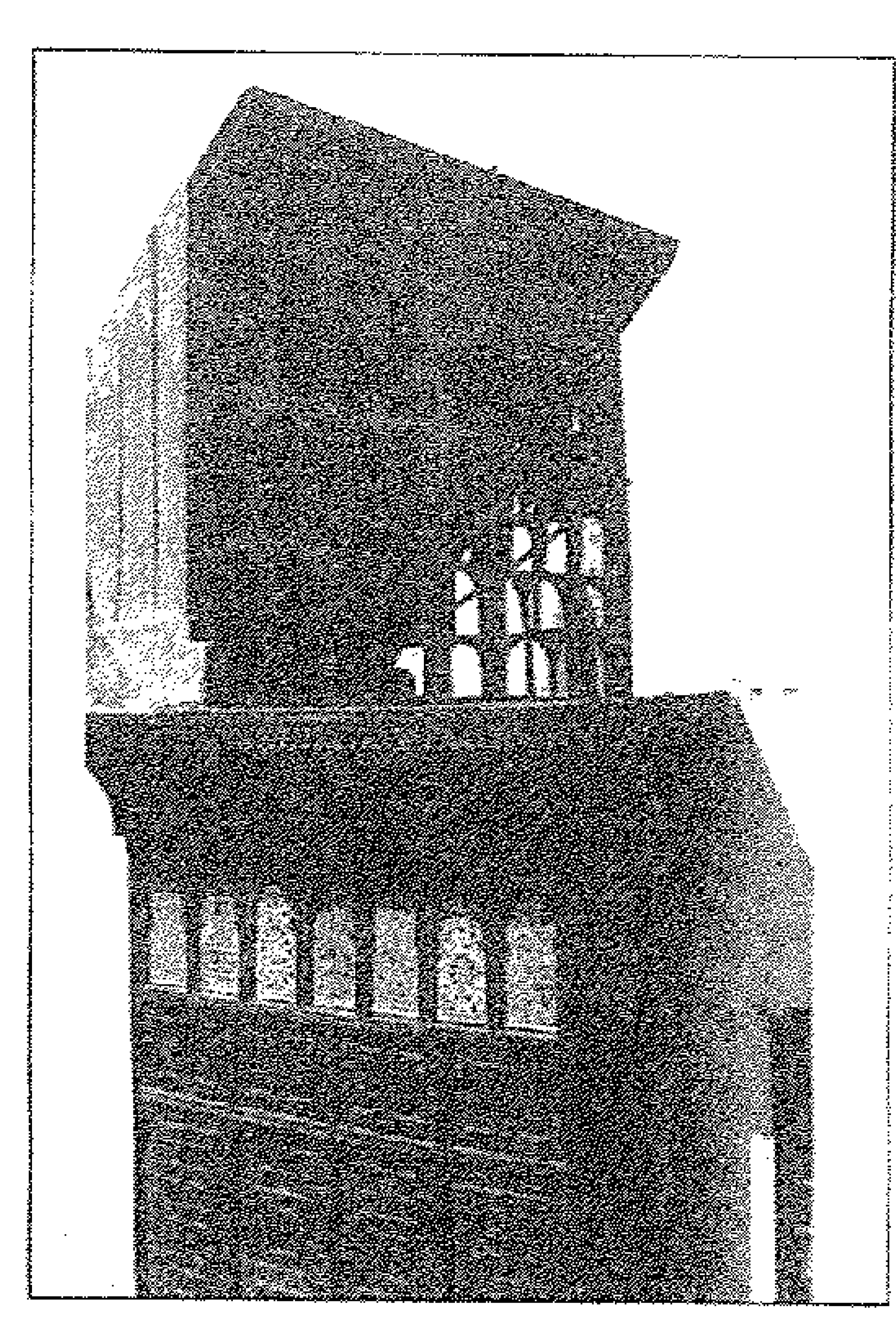


أما الأبواب، فتطالعنا بجمالها، وتنوعها، أحيانا ظاهرة، واضحة، سافرة، كأبواب المداخل الرئيسية، أو متوارية إلى حد ما مثل هذا الباب الجميل الذى كان مغطى بالحشوات الخشبية الهندسية المتعانقة، المتراصة، وأحيانا يطالعنا باب سرى لا يعلن عن نفسه، وأذكر فى القاعة الرئيسية الشرقية بابين صغيرين، لا بد عند فتحهما أن يجتازهما الإنسان منحنيا، كان كل منهما يبدو بزخارفه جزءا من التكوين العام للجدار، لكن أحدهما كان إذ يفتح يؤدى إلى سلم من الحجر يفضى إلى الفراغ الخلفى المؤدى إلى مكان الساقية التى كانت تمد أهل القصر بالمياه الجوفية، وعلى مقربة منها مأوى الحيوان المخصص لإدارتها، بغل كان أو جاموس، كانت المياه الجوفية نقية فى ذلك الحين، ولم يكن يخلو بيت قاهرى متوسط أو كبير من ساقية للمياه، ومطحنة للغلال، بقدر الإمكان يجرى الحرص على قضاء الحاجات الضرورية داخل البيت، هكذا احتوت المسافر خانة على أماكن لتخزين الأرز والقمح والمواد الضرورية لأهل البيت.

هذا الباب الخفى، الظاهر فى القاعة الشرقية، يذكرنى بأبواب أخرى ذات حضور قديم فى العمارة المصرية القديمة، أعنى الباب الوهمى الذى يطالعنا فى المقابر المصرية القديمة والتى وصلتنا سالمة أو شبه سالمة فى سقارة وطيبة وسائر أنحاء مصر، أبواب محفورة فى الجدران، مزخرفة، عليها كتابات مقدسة، ورسوم تتصل بالعقيدة وصاحب المقبرة، إنه الباب الفلسفى إذا جاز التعبير، الباب الرمزى، الباب الذى يقول كل شىء، ولا يفصح عن شىء، الباب الذى لا يمكننا اجتيازه إلا بالخيال فقط، استمر الباب الوهمى فى العمارة المصرية بأشكال مختلفة، وانتقل إلى العمارة فى حضارات أخرى، ولأن المعمارى المصرى كان يمرر دائما رسالة روحية من خلال العمارة، فقد حرص على ربطها باللا نهائى، وهكذا استوحى من القرآن الكريم موضع البسملة، ومغزاها، واقتدى بها فى كل ما هو مدخل، سواء كان بابا لمبنى، أو مطلعا لقصيدة، أو صفحات أولى فى كتاب، وإذ أسترجع أبواب المسافر خانة بالخيال القاصر مهما أوتى من قوة، فألوذ بالمعنى الكلى، بعد أن فقدنا التفاصيل وأسرار الجمال إلى الأبد.

مدخل المسافر خانه من ناحية درب المسمط





الملقف، كان يعلو السطح، فخامة تواجه الشمال حيث الرياح الطيبة تسرى من خلاله إلى البيت

نور على نور

﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شىء عليم﴾ (سورة النور: ٣٥).

ما من مرة أدخل إلى فناء المسافر خانة الداخلى، أو إحدى قاعاتها، ما من مرة يحتوينى مبنى عتيق فى القاهرة أو أى موضع من الكوكب، إلا وأرتل الآية الكريمة مرة بالصمت، ومرة بالنطق، أتوقف عند هذا التعبير القرآنى الجميل، البليغ:

«نور على نور..»

النور وجود، والظلمة عدم، ومن النور يطلع الإنسان على تفاصيل الكون. بدءا من رؤية ما يحيطه، إلى رصد أعماق الكون السحيقة، فما نعرفه عن النجوم، عن الكواكب، عن تصادم المجرات وولادتها، عما يحدث فى بوتقات الوجود البعيدة جدا، إنما نعرفه من خلال الضوء الذى نرصده عبر المناظير المقربة، عندئذ يحلله العلماء، ويخرجون من نتائجه بكل ما يحصله الإنسان ويحاول معرفته عن هذا الوجود الأعم، مصدر هذا كله النور، النور الذى يتخلل هذه المساحات المعتمة فيدل ويؤشر، يرشد ويفسر.

يحتاج الإنسان دائما إلى النور، إذا افتقده يستعيض بالبدائل المؤقتة، وإذا شمله الضوء القوى يتوارى منه، يحاول أن يخفف من آثاره، فللحواس مقدرتها على الاستيعاب، وفى مصر من جنوبها إلى شمالها، يفيض النور، كلها مشمولة بالنور، أو ليظل على علاقة قوية بالنور من خلال حجب مرشحات، وقد جلب فى موطنى شرقا وغربا، جنوبا وشمالا، ورأيت البناء المصرى فى مختلف طرزه وتجلياته عبر العصور، دائما ثمة منفذ ليكون الإنسان على صلة بالنور، سواء كان حيا أو راحلا عن الحياة الدنيا.

فى معابد دندرة، وإدفو، وأبيدوس، تأملت شعاع الشمس النافذ عبر الفتحات العلوية المعدة بدقة وإحكام لتكون دالة على المواقيت، أشعة نافذة ممتدة، ثاقبة، تصل الأبدى باللانهائى، وتقيم جسرا بين الأزل والأبد، أى مافات وما هو آت عبر النور.

فى غرفة دفن الملك خوفو، ثمة تسمح لضوء كوكبة أوريون بالنفاذ لتلامس رأس الملك المحنط، حتى تلامس أشعة النجوم النائية القصية، جثمانه وما تبقى منه.

فى لوحة شهيرة بتل العمارنة، رسم إخناتون، أول من دعا إلى التوحيد، إلى عبادة إله واحد، رسم أشعة الشمس منحدرة من القرص الدائرى، وينتهى كل منها بيد بشرية، أى إدراك مبكر لتلك الحقيقة التى يؤكدها العلم الحديث الآن، فليست أجسادنا تلك إلا من نفس العناصر التى توجد منها الكواكب والنجوم، والنور واصل، والنور حاصل، قائم.

عندما أتيح لى أن أدخل كنيسة قبطية منذ سنوات بعيدة فوجئت بفن الخرط الخشبى، ما يعرف بيننا الآن بالأرابيسك، داخل الكنائس تقوم المشربيات، إذن.. هذا فن مصرى قديم، له أصوله، وله قواعده، انتقل إلى المساجد، إلى البيوت العتيقة، وأصبح متمنما وأكثر دقة، الهدف السماح للنور بدخول القاعات، ولكن بعد ترشيحه، وتخفيف حدته فى بلاد تحيطها الصحراء من كل جانب، وقد كانت المسافر خانة متحفا للمشربيات، وكان فيها أضخم مشربية فى العالم الإسلامى على الإطلاق، تلك التى كانت قائمة الناحية القبلية، مستندة إلى عامود نادر، من رخام، ذى تاج رومانى السمة.

نور على نور، فى تلك القاعات التى أصبحت ذكرى أليمة الآن، كنت أتهدهد أثناء استعادتى للترتيل الكريم، كنت أستعيد ما درج عليه الأغالبة فى عمرانهم، ذروته فى قصر الحمراء بالأندلس، على الجدران تنقش آيات القرآن الكريم، ولكن فى أعلى مكان، حول القبة، تنقش هذه الآية الكريمة من سورة النور، وفى سائر الأماكن التى يبدو فيها التوق الإنسانى للبقاء على صلة مع النور، أتوق إليه أحن، وأصغى إلى سريانه: «نور على نور».

ظلال الذاكرة

فى القاهرة العتيقة، الفاطمية، المركز الروحى للعاصمة، توجد ذاكرة قوية عمادها البشر والذين يجمعون المكان والزمان معا، وفى المكان تطالعنا تلك المبانى العتيقة التى تشكل منظومة متكاملة تجسد التاريخ، بعضه معروف بدقة، اسم المنشىء، وتاريخ الظهور والاكتمال، هذه معلومات متاحة للمتخصصين، ولمن يهمه الأمر، وأحيانا نقرؤها على لافتات إيضاحية. وإلى جانب هذا الحضور العلمى، ثمة حضور آخر فى الذاكرة الشعبية، تتداخل فيه الأسطورة بالواقع، التاريخ والخيال، ثمة تاريخ آخر غير مدون، ينتقل من جيل إلى جيل ويضيف إليه الناس، سنجد ذلك حول مسجد الحاكم بأمر الله وملاعب شيحة، وقرافة باب النصر وباب المتولى(زويلة) والبيوت المهجورة، تلك التى خلت من سكانها، أو التى لا تزال أطلالها ماثلة وتسمى خرابات، أحيانا تعرف الخرابة باسم مالك قديم، أو آخر من أقام بها، غير أن ما حيرنى دائما تلك المبانى التى تمثل أمام الجميع، لكنها تظل غائبة عن ذاكرة القوم، تمثل المنطقة الرمادية غير واضحة المعالم.

من أبرز المبانى الدالة على ذلك الحال، قصر المسافر خانة قبل بدء ترميمه عام تسعة وستين بمناسبة الفية القاهرة التى تمت فى عهد الدكتور ثروت عكاشة والمبنى الآخر الماثل حتى يومنا هذا، مدرسة عبد الرحمن كتخدا الابتدائية، تستقر فى مبنى من طابقين، تطل نوافذه على الطريق، نموذج لمبانى نهاية القرن الماضى، حيث التحول من البيت المفتوح على الداخل، إلى البيت المتصل مباشرة بالطريق حيث الباب يؤدى إلى الفناء مباشرة، والنوافذ تفتح على الطريق، أو فى مواجهة المبانى الأخرى. إنه النموذج الذى ساد، وبالتالى جرى تحول فى علاقات الناس، ورؤاهم، وعلاقاتهم ببعضهم وبالمكان، هكذا توارى البيت القاهرى المستقل، المؤطر للعادات وللقيم، الذى يحاكى الكون كله. وتحول القوم إلى سكنى الشقق.

عرفت مدرسة عبد الرحمن كتخدا طفلا، أولى خطوات سعيى لتحصيل العلم، عندما صحبنى الوالد. رحمه الله - ليسلمنى إلى إبراهيم أفندى سكرتير المدرسة، وفى هذا المبنى أمضيت أربع سنوات، كانت الحجرات تبدو فسيحة، مرتفعة، كذلك الفناء، الأمر نسبى مع مراحل العمر فى الطفولة تبدو الأماكن فسيحة، حتى إذا انقطع المرء عنها زمنا وتقدم فى العمر، يفاجأ عند العودة أن الحارة التى كانت تبدو واسعة أصبحت أضيق بكثير.

لا أذكر السنة التى أغلقت فيها مدرسة عبد الرحمن كتخدا، لكننى إذ أمر بها، أتوقف متأملا الباب الخشبى الضخم، الموثوق بسلسلة غليظة، نوافذ خشبية بعضها موارب قليلا، بينما علامات التدهور السريع تلوح على الجدران، فللمكان علاقة وثيقة بالبشر الذين يعيشون فيه، بقدر ما يحتويهم، يضمونه أيضا، يتجدد بأنفاسهم، ويعمر بأصواتهم وسعيهم، هذا ما لا يفهمه أولئك الذين يخططون الآن لانتزاع القاهريين من سكان المركز الروحى للعاصمة فى إطار واحد من أخطر المشاريع التى سيتم تنفيذها فى القاهرة القديمة والذى سيتم فى إطاره خلع السكان الأصليين وبذلك يتم تدمير المكان إنسانيا وروحيا. بمجرد انتزاع الإنسان يشيخ البنيان ويبدأ تهدم الجدران، ربما يمثل إلى حين، قائما، يراه المارة يوميا، لكنه فى الحقيقة غير موجود، هذا حال مدرسة عبد الرحمن كتخدا، إلى أن يحين يوم تنتبه فيه الجهة المالكة، أو الورثة الغائبون، أو يتقدم بعض المغامرين لإثبات الملكية من خلال أوراق زائفة،أو يتحول البناء إلى خرابة تشير إلى ما كان قائما، وهذا حال المسافر خانة الآن، لكننى عرفت حالا جديدا علىّ، لم أعرفه بالنسبة للمواضع والمبانى الأخرى، ذلك أننى مغرم بالواجهات، وتأمل البقايا، لكننى أدخل حارة درب الطبلاوى الآن، فأتحاشى النظر إلى حيث تلوح جدران المسافر خانة المتهدمة، أمر بسرعة إلى الطرف الآخر، طاويا أحزانى وحنقى على كل ما انتهت إليه الأحوال، وغلبة الفساد والإهمال، الذى قضى على هذا الكون من الجمال وأضاف إلى ذاكرة القاهرة منطقة معتمة، خرابة كانت تضج يوما بأصداء الضوء، وأشعة الابتهال.



يحتاج الإنسان دائما
إلى النـور، إذا افتقـده
يستعيض بالبدائل المؤقتة، وإذا شمله
الضوء القوى يتوارى منه، يحاول
أن يخفف من آثاره





امـــرأة علـى الهــامــش

شــوقـــى عـــقـــل

■ شاء قدر المرأة العربية أن تكون محلا وموضعا لقيم الشرف والعار، فالشرف العربى المأسوف عليه، لم يرتبط بشىء قدر ارتباطه بشرف المرأة، على الرغم من أن المرأة - فى ذات الوقت - لم يكن لها قيمة فى حد ذاتها إلا كما تكون القيمة لقطعة من الذهب، إن قيمتها تكمن فيما تمثله وليس لذاتها، فمالكها حر فيما يفعله بها، أن يهبها لآخر أو حتى يلقيها فى الرغام، أو يحفظها نظيفة أنيقة لامعة فى خزانة حديدية صماء.

وشاء عالم اليوم وقطبه الأعظم أن تكون قضية حرية وحقوق المرأة من ضمن الهجمة التى يشنها على المنطقة العربية، بدءا بالثقافة والقيم والأعراف وتغيير المناهج، وانتهاء بالمجنزرات والطائرات. وسقطت المرأة وحقوقها بين طرفى منظومتين قيميتين، أصولية من جهة وسلعية حداثية من جهة أخرى، يمثلان - رغم تعارضهما الظاهرى - وجهان لعملة واحدة، فهذا وذاك يدوران حول جسد المرأة، الأول يرى فيه محلا للقيم والشرف والأعراف، والثانى يرى فيه محلا للمتاجرة والتسويق كما يفعل مع باقى قضاياه كالحرية والدين وحقوق الإنسان.

وأصبح على الإنسان العربى المثقل بقهر سياسى واجتماعى شديد الوطأة أن يختار بين أمرين لا ثالث لهما: أما قيم السوق أو قيم الأصولية بالمعنى العشائرى والريفى والقبلى، وهو اختيار محدود المدى كمحدودية الأفق السياسى العربى وفراغه وجموده منذ عقود مضت.

وكان الاختيار أصعب أمام دعاة الإصلاح والتغيير، سواء منهم المصلحون التقليديون أم الراديكاليون، إذ اصبح الاقتراب من تعابير وشعارات الحرية والتغيير وحقوق الإنسان وحقوق المرأة والأقليات المهمشة محملا بشبهة رفع لواء الوافد عبر الأطلسى بقيمه الزائفة وشعاراته اللامعة والتى لا تحمل فى طياتها سوى الموت والدمار والأطماع الاستعمارية التقليدية وهو تخوف غذته من ناحية الكره الطبيعى والمنطقى لجماهير المنطقة لهذا الوافد وما يمثله أو يدعو إليه ومن ناحية أخرى غذته النخب التقليدية المهيمنة والتى - رغم تبعيتها المطلقة للقطب الأوحد - خشيت من رياح التغيير حتى وان كانت رياحا عكسية تبشر بليل لا يعرف أحد نهاية له.

وكنتيجة طبيعية ومنطقية متسقة مع احتكار النخب السياسية العربية للسلطة والثروة والثقافة وكتكريس لهذا الاحتكار تم تغييب التاريخ الطويل لكفاح الشعوب ومنها كفاح الرواد الأوائل فى سبيل حرية المرأة، والذى بدأ منذ الربع الثانى من القرن التاسع عشر، أى بعد الثورة الأمريكية بعقود قليلة، وتم معه أيضا النكوص والعودة عن حقوق كثيرة اكتسبتها المرأة عبر تاريخ طويل من كفاح الرواد الأوائل: الإمام محمد عبده الذى أفتى بحق الحاكم بمنع تعدد الزوجات، وحق المرأة فى الطلاق إذا أرادت (لأنها من غيره لن تنال ما تستحقه من اعتبار) (المسألة النسائية ص ٤٩، ٥٥) رفاعة الطهطاوى وهدى شعراوى وقاسم أمين١٨٦٥-١٩٠٨ وملك حفنى ناصف من مصر ونظيرة سيف الدين من لبنان وبطرس البستانى فى سوريا ١٨١٩ - ١٨٨٣. وفى تونس قدم الطاهر حداد المناضل العمالى والوطنى رؤية اجتماعية وسياسية لقضية المرأة عبر فيها عن رؤى متقدمة لحقوق المرأة فى الزواج والميراث، والكثيرون غيرهم، وكان المد عاليا، وبعض ما طرح وقتها لتمكين المرأة من حقوقها أصبح من الصعب طرحه الآن رغم مشروعيته ومنطقيته، ففى عام ١٩٢٧ وافق مجلس الوزراء فى مصر على مشروع قانون للحد من تعدد الزوجات وحق الرجل فى الطلاق وهو قائم على فتاوى الإمام محمد عبده (المسألة النسائية ص ٦٦) ولكن الملك فؤاد رفض التصديق عليه.

وبدءا من الربع الثانى من القرن التاسع عشر ظهرت العديد من مدارس تعليم البنات العامة والمهنية، كمدرسة الطبيبات فى مصر ١٨٣٢، فى الوقت نفسه تقريبا أنشئت أول مدرسة لتعليم البنات فى بيروت، وفى سنة ١٨٩٧ بلغ عدد النساء اللائى يعرفن القراءة والكتابة فى مصر ٣١٣٠٠.

وساد الوطن العربى، فى بدايات القرن العشرين نهضة ارتكزت فى أساسها على منهج علمى فى الفهم والتفسير والتحليل، وهو منهج عقلى أخضع العلوم والمواضعات جميعها - بما فى ذلك وضع المرأة المتدنى - إلى البحث والمراجعة.

وظهرت المجلات النسائية معبرة عن وجهة نظر النساء فى الكثير من القضايا، ولعلنا إذا قرأنا الآن هذه المجلات أو تصفحنا كتابى قاسم أمين تحرير المرأة ١٨٩٩ أو المرأة الجديدة ١٩٠٠ أو سمعنا آراء الطهطاوى ومحمد عبده والحداد عن تعليم المرأة وحقوقها. سنجد أن وضع المرأة الآن تجاوز بعيدا ما طالبوا به وحصلت على الكثير من حقوقها كالحق فى التعلم والعمل والسفر، وبعضها الآخر مازال محل جدل وصراع، وسنجد كتاباتهم تعد الآن من البديهيات، لكنهم فى تلك الأيام واجهوا هجوما عنيفا وضغوطا قوية اضطرتهم إلى التراجع فى بعض الأحيان. وكانت الكثير من المجلات النسائية تغلق وتكف عن الظهور تحت مثل هذه الضغوط.



وظهر إلى الوجود العديد من الجمعيات النسائية المطالبة بحقوق المرأة مواكبة للزخم الوطنى والاجتماعى ضد الاستعمار والنخب الحاكمة وقتها والذى انتهى إلى نيل الاستقلال عن دول الاستعمار التقليدى. وكانت تلك الجمعيات فى قسم كبير منها قد نشأت من خلال القوى اليسارية فى تونس والمغرب والجزائر ومصر ولبنان وبعضها من أحزاب أصولية كما حدث فى العراق. وأخيرا حصلت المرأة على الحق فى الانتخاب والترشح فى لبنان ١٩٥٢وفى مصر بنهاية الخمسينيات. وعينت أول وزيرة كانت فى مصر ١٩٥٦ والعراق ١٩٥٩ ثم تلتها الجزائر ١٩٦٢.

إنها نهضة حركة نسائية قامت مواكبة لتغيرات فى بنية المجتمع العربى فى ذلك الزمن، وكانت موازية أو بالأحرى جزءا من حركة وطنية أعم وأشمل تهدف لتحرير الوطن والمواطن العربى رجاله ونساءه، وتقديم تاريخ حركة تحرير المرأة العربية لا يستهدف الرد الساذج الذى يقوم به البعض على الهجمة المتصاعدة من قوى الاستعمار العالمى الذى حل بيننا بثقافته ومثقفيه ودباباته معا. وهو الرد الذى يقول بأننا قد سبقناكم وأن المرأة العربية بخير وأنها نالت حقوقها قبلكم إلى غير ذلك من الجمل التى تحمل عنادا ورد فعل أكثر مما تحمله من حقائق الواقع المعاش. ولكن عرض ذلك التاريخ يستهدف فى الدرجة الأولى بث الثقة فى نفوس دعاة الإصلاح فى وطننا الذين أصابهم الذعر والخشية من ممارسة دورهم الإصلاحى فى هذه الفترة من تاريخنا لئلا يحسبوا جزءا من الهجمة القادمة عبر البحار، وهى خشية كما أسلفت لها ما يبررها ولكن سرعان ما سيبدو الفارق واضحا بين الدعوة الآتية فى صندوق ملون زاه من عالم مالك، وبين النضال الحقيقى والطويل الذى يستهدف تحرير الوطن والمواطن رجلا كان أم امرأة، ويستهدف وضع الأمة على طريق التنمية والخلاص من ناهبيها: محليين وخارجيين على حد سواء.

تحت عنوان نهوض المرأة فى الوطن العربى، يستعرض تقرير التنمية البشرية العربية الأخير وضع المرأة العربية، ومن زوايا متعددة يلقى الضوء على تلك الأوضاع، بمجموعة كبيرة من الباحثين والمستشارين والدارسين، استطاعوا أن يقدموا جهدا كبيرا يمكن أن يعد مرجعا بحثيا ذا صبغة ميدانية عن وضع المرأة العربية، وذلك من زوايا مختلفة، ثقافية ومجتمعية وقانونية واقتصادية وسياسية وكذلك الرؤى الإبداعية فى السينما والرواية للمرأة العربية.

يشير التقرير فى جانبه الراصد إلى حال المرأة فى الوطن العربى، من حيث مستوى الدخل والصحة والتعليم والعمل والمشاركة فى الحياة السياسية العامة والتواجد فى مؤسسات صنع القرار السياسى، وهو بالطبع لا يسر. فإذا كان حال الرجل العربى لا يسر، وهو مطمح المرأة بطلب المساواة، فما بالك بالطامح. ويقدم التقرير كما وافرا من آراء الجمهور العربى فى أربعة من البلاد العربية هى المغرب ومصر ولبنان والأردن حول العديد من قضايا نهوض المرأة، تنتهى فيها آراء الجمهور عادة إلى مساندة قضايا

تقرير التنمية الإنسانية العربية ٢٠٠٥
نحو نهوض المرأة فى الوطن العربى
صادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائى ديسمبر ٢٠٠٦

نهوض المرأة إذا ما تم توجيه الأسئلة موضوع الاستفتاء بشكل عام، وإلى مواقف وسطية ما بين المعارض والمؤيد إذا ما جاءت الأسئلة اكثر تحديدا. ففى السؤال عن الأهمية الملحة لقيام نهضة إنسانية فى الوطن العربى عن طريق نهوض المرأة، تكون الإجابة بالموافقة وتصل إلى ٨٨٪ من المشاركين ويأتى الجمهور المصرى فى الترتيب الثانى من حيث الموافقة. وفى نفس الاستفتاء وحين يأتى السؤال اكثر تحديدا حول حق المرأة فى الطلاق بإرادتها المستقلة، فإن نسبة التأييد تنخفض إلى ٦٨٪، ويأتى الجمهور المصرى فى الترتيب الأخير. وعند التساؤل عن الموقف من ارتداء الحجاب تنخفض النسبة إلى ٥٠٪ موافق أن هى قررت ذلك، و٣٦٪ يرى وجوب فرض الحجاب على المرأة. وترك المرأة لحرية الاختيار نوع من المكر طيب النية، هو فى العادة تركها لاتخاذ القرار الذى تم تلقينها إياه منذ صغرها، وأساسه إحساسها بدونيتها أمام الجنس الآخر، وشعورها بالذنب والعار كونها امرأة وكونها مرغوبة. وهو ما يدركه بشكل أو آخر الجمهور المستفتى، وهم فى الأغلب نفس الجمهور الذى أبدى تأييدا حماسيا يقترب من التسعين فى المائة لنهوض المرأة، وهو لا يلام، فتربيته السياسية مليئة بالوعود الفارغة، فما يمنع - أن أتته الفرصة - أن يمنح هو الآخر حلو الكلام، الذى لن يكلف شيئا.

ولعل من الطريف أن نرى نتائج استبيان آخر للرأى حول حق المرأة فى العمل السياسى. فحين سئل الجمهور عن حق المرأة فى ممارسة العمل السياسى كانت الموافقة بنسبة ٧٩٪، ثم عن حقها فى تبوؤ منصب وزير أصبحت النسبة ٧٦٪ وحين اصبح المنصب رئيس وزراء، نقصت النسبة إلى ٥٥٪، ولما ارتفع المنصب إلى رئيس الجمهورية أصبحت النسبة ٥١٪. فالجمهور يعرف، بخبرات سابقة وحالية، أن وجود وزيرة فى الحكومة جزء من الصورة، ضرورى لإكمالها، ولكن... الرئاسة!

يشير التقرير إلى المفارقة الحادة فى أن المرأة العربية قد نالت بعض حقوقها عن طريق مبادرة سيدات أو أفراد من النخب الحاكمة، كما حدث فى تصدى (سيدة أولى سابقة) لتطبيق قانون أحوال شخصية، يعطى المرأة بعض حقوقها الضائعة، فى نفس الوقت الذى كانت تلاحق فيه أجهزة الأمن المختلفة فى بلدها الناشطين السياسيين فى مجال حقوق الإنسان، وتمنع فعليا أية مشاركة شعبية فى اتخاذ القرارات السياسية.

وهى مفارقة لم يجد لها التقرير تفسيرا سوى رغبة النخب الحاكمة المستبدة شديدة الوطأة على شعوبها فى تحسين صورتها أمام الشريك الأجنبى وإعلامه الذى لا يرحم، وأرى فيها جزءا من طبيعة الأمور ومسارها. فمحمد على، الجندى الألبانى الفاتح الطامع فى تأسيس ملكه له ولأسرته من بعده، يعد مؤسس نهضة مصر الحديثة. وامبراطورة الصين الأم، رأس الرجعية الصينية، كونت قوة من المصارعين الصينيين لمقاتلة الغزاة، كانت بصلابتها وأعمالها البطولية ملهمة لكفاح الشعب الصينى، كما أقر ماوتسى تونج بعد انتصار ثورته. والقياس طبعا مع الفارق الكبير، فلا يمنع الأمر من وجود ضغوط مجتمعية دافعة لتحقيق مكاسب لبعض الفئات المهمشة اجتماعيا، وهو فى النهاية نصر لتاريخ من نضال المطالبين الرواد الأوائل والمعاصرين، وتأكيد لوضع وصل إليه المجتمع، فيأتى من يزيح الستار بضغطة زر، وهو فى نهاية الأمر، ليس بمنحة لا يملكها من أعطاها.



تقودنا معظم دراسات التقرير بموضوعاتها المختلفة إلى ما يشبه النتيجة الواحدة، إن الفقر والقبلية والعصبيات العشائرية والعائلية وسيادة أنماط الإنتاج الريفية الضعيفة، وضعف التنمية، وأنظمة الحاكم الفرد (يذكرها التقرير بلفظ الأنظمة الشمولية) والاحتلالات الأجنبية والنزاعات الداخلية تؤدى كلها إلى الانتهاك الصارخ لحقوق الإنسان بشكل عام، وإلى الاعتداء على حقوق المرأة المعنوية والجسدية على الأخص. فبينما تؤدى أنماط العلاقات الاجتماعية المحلية المتخلفة إلى محاصرة المرأة بكم من الأعراف والتقاليد المؤدية لتهميش دورها ووضعها فى مرتبة اجتماعية واقتصادية وقانونية دون الرجل، فإن الاحتلال الأجنبى سواء كان فى فلسطين أو العراق ينتهك بالإضافة لما سبق من انتهاكات، حقوقها الجسدية بشكل إجرامى بالاغتصاب والقتل، وهو ما تقوم به أيضا النزاعات المسلحة. وأضيف أيضا ما لم يذكره التقرير: حالات الاعتداء الجسدى بالضرب أو القتل أو الاغتصاب، فى المجتمعات التى فقدت فيها السلطة المركزية قوتها ووجودها أو كادت، وانحصر دور الأمن فيها فى الحفاظ على أمن النخب الحاكمة، وهى جرائم أصبحت بتكرارها - رغم فظاعتها - لا تثير الخواطر والمشاعر.

فيما يلى بعض ما ذكره التقرير فى هذا الصدد:

- (إن انتشار فقر الدخل يؤدى عموما إلى إضعاف - وجود المرأة - فى مجال التمثيل البرلمانى، وشغل الأعمال المهنية والفنية، والسيطرة على الموارد الاقتصادية).

- (.. وهكذا فإن الإرث الذى خلفه النظام الأبوى كان تكريس السيطرة الذكورية على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقانونية والسياسية).

- (بعيدا عن القانون... تحسم المنازعات الزوجية فى كثير من المجتمعات العربية إما فى الإطار العائلى أو فى إطار القضاء العشائرى غير الرسمى، وحيث إن هذه الآليات وليدة أطر ذكورية للثقافة والقيم، فان انحيازها للرجل مسألة لا تحتاج إلى دليل).

-(تلقى الثقافة العربية القبلية التى تكرس التمييز ضد النساء بظلالها على التفسيرات الفقهية التى تكرس دونية المرأة بالنسبة للرجل).

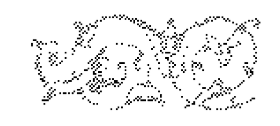
- (يؤثر الاقتصاد السياسى فى المنطقة تأثيرا كبيرا على درجة تمكين المرأة فى البلدان العربية. ويتميز نمط الإنتاج ومستوى الأداء الاقتصادى فى البلدان العربية بسيادة استهداف الريع وضعف النمو، ويترتب على تزاوج هاتين السمتين وهن البنى الإنتاجية وقلة وتائر التوسع فى الاقتصادات العربية، مما يمهد لانتشار البطالة والفقر..وتضاعف ظروف اجتماعية أخرى من نتائجه الأقسى على النساء).

- (وأثار مفهوم التمكين، كغيره من مفاهيم تنمية المرأة كثيرا من الجدل.. ورأى البعض أن مفهوم التمكين غير قادر على تحقيق التغيير المنشود، لأنه يركز فى الأساس على تمكين الأفراد منفردين، ويهمل الشق المتعلق بالتمكين الجماعى الذى يهدف إلى تغيير البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التى تولد الاضطهاد والتمييز، لا ضد النساء فحسب، بل ضد الغالبية من الفقراء والمهمشين أيضا).

- (ركز بعضها - بعض الجماعات الناشطة فى مجال حقوق المرأة - على المطالبة بمساواة المرأة فى الحقوق وإلغاء أشكال التمييز المختلفة التى تنطوى عليها القوانين العربية... وركز البعض الآخر على تقديم القروض والعمل على مشروعات مدرة للدخل وتقديم خدمات فى مجال الصحة أو التعليم... وعلى الرغم من أهمية هذه التدخلات فى مساعدة بعض النساء إلا أن تمكين النساء بالمفهوم الجماعى مازال بعيد المنال).

النصوص أعلاه بين قوسين منقولة حرفيا من التقرير، والنتيجة الواضحة التى يخلص إليها الكثير من باحثى التقرير، إن لم يكن جلهم، هى أن الفقر وضعف التنمية وسوء الأحوال الاقتصادية وسيادة المفاهيم الذكورية فى المجتمعات القبلية والريفية والمدنية الفقيرة، وهى المفاهيم التى تنص أول ما تنص على دونية المرأة وضعف عقلها وتحكم مشاعرها ورغباتها فيها، وعدم قدرتها على إدارة أموالها، أو عدم ملاءتها العقلية لتقلد مناصب الحكم بدرجاته المختلفة أو القضاء، كلها عوامل مناهضة لحقوق المرأة حتى الأولية منها. إن المؤشرات كلها تشير إلى أن هذه هى البيئة التى تفرخ العنف الاجتماعى والجسدى والإعاقة الذهنية والنفسية التى تجعل فى النهاية كثيراً من النساء يتخذن المواقف ذاتها التى يتخذها أشد مناهضى حقوق المرأة.

هذه البيئة ذات طبيعة اقتصادية



تحسم المنازعات الزوجية فى كثير من المجتمعات العربية إما فى الإطار العائلى أو فى إطار القضاء العشائرى غير الرسمى، وحيث إن هذه الآليات وليدة أطر ذكورية للثقافة والقيم، فإن انحيازها للرجل مسألة لا تحتاج إلى دليل

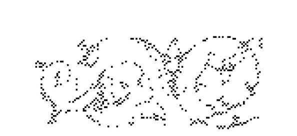


متدنية. فهى - قياسا على النمط العالمى للإنتاج - لا دور لها. وهى بيئة تعتمد على الريع فى اقتصادها ومعاشها، وما يعنيه ذلك من مضامين سلوكية متطرفة فى اتجاهين متضادين: إباحة لكل القيم أو منع تام لكل الحقوق البسيطة الأولية، وكان انعكاس ذلك على وضع المرأة هو المزيد من القيود والحفظ. وفى حالة مقابلة، تراجع وضع المرأة فى بعض الدول التى حدثت بها طفرة معيشية نتيجة استخراج البترول إلى الخلف عن وضعها قبل تلك الطفرة، حينما كانت المرأة تقوم مقام الرجل بالإضافة لدورها كأم وربة أسرة، حين يخرج الرجال فى رحلة تستغرق شهورا للبحث عن لقمة العيش الشحيحة بالغوص بحثا عن اللؤلؤ، أو فى تجارة تصل ما بين الهند وزنجبار.. وفى البادية، كانت تحمل العبء الأكبر إن لم يكن الكامل فى تقسيم العمل، فهى تغزل وتنصب الخيام وتحلب وتطبخ وتنظف وترعى الأطفال، وبالطبع كانت تقابل الأغراب بلا حرج. فيما بعد أتاحت الثروة إمكانية حفظ النساء خلف الجدران.

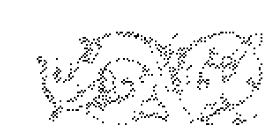
بعد ذلك العرض من باحثى التقرير عن أسباب تخلف المرأة أو ما اصطلحوا على تسميته (عدم تمكين المرأة) من الفقر وضعف التنمية وسيادة المفاهيم القبلية والعصبيات العشائرية والعائلية، والاقتصاد الريعى والضعيف، يرى واضعو التقرير أن الحل يكمن فى (..... إن الارتقاء الشامل بمكانة المرأة يستوجب الإسراع والتوسع فيما تحقق من منجزات خلال مشروع نهضوى جماعى: أى تحول تاريخى ينضوى تحت لوائه المجتمع العربى بأسره، ويستهدف ضمان حقوق المواطنة للعرب كافة، نساءً ورجالاً على حد سواء. ويأمل واضعو التقرير فى أن يتحقق التحول الذى يدعون إليه وفق البديل المستقبلى المفضل للتقرير، أى مسار الازدهار الإنسانى، القائم فى المجتمعات العربية على عملية تفاوض سلمية تستهدف إعادة توزيع القوة وبناء نسق حكم مؤسسى صالح تحترم فيه الحريات المفتاح للرأى والتعبير والتنظيم. وسيؤدى ذلك إلى قيام مجتمع مدنى حيوى وفعال وصالح يشكل طليعة عملية التفاوض السلمى، تفاديا لمسار الخراب الآتى، الذى يحذر التقرير من أن سحبه السوداء قد أخذت تتلبد فى أكثر من بلد عربى محورى).

إذا فإن هناك فقرا، وهناك فسادا، وهناك احتلالا، وهناك اقتصادا متخلفا يعتمد وسائل بدائية لا تستطيع الصمود لحظة واحدة أمام عجلة الإنتاج البضاعى الهائل القادم من الصين مثلا، وهناك مجتمعات قروية وعشائرية وقبلية وحكاما مستبدين، وأفكارا تعود بنا قرونا إلى الخلف، ثالوث من الطغاة والغزاة والغلاة. والحل كما يراه واضعو التقرير؟ عملية التفاوض السلمى لإعادة توزيع القوة منعا من الخراب الآتى! ألا يشبه ذلك كثيرا التصريحات الرسمية العربية المحذرة من تقسيم العراق، والتقسيم جار على قدم وساق وقد تم أو كاد، ولم يتبق سوى الإعلان الرسمى عنه. والخراب الذى يحذر التقرير من حضوره فى أكثر من بلد عربى محورى قد حل، ماذا نسمى إذا ما حدث ويحدث بالعراق، أو السودان ؟

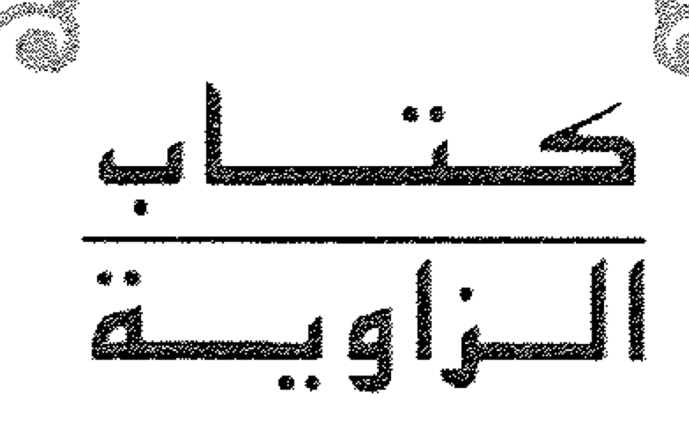
شخص التقرير أعراض المرض، والرؤية الثاقبة التى صاحبت الأبحاث تجاهلت - لسبب لا أعلمه - الدور المحورى للعلاقة بين المنطقة العربية موضوع البحث وأوضاع المرأة جزءا منه، والولايات المتحدة. يشير التقرير إلى الفظائع التى ارتكبت وترتكب فى العراق من قوات الاحتلال، ولكن فى حقيقة الأمر فإن الأثر المدمر للعلاقة بين قوى الاستعمار العالمى ودول الفقر الغنية بمواردها التى كانت وبالا عليها، لا يكمن فى القتل المباشر، والتدمير بالقنابل، تلك هى المرحلة الختامية لعلاقة مستمرة منذ ظهر الاستعمار بأشكاله مع دول شاء قدرها أن تقع ضمن حساباته بالاستيلاء والتدمير. إن الاستغلال الممنهج والإبقاء على حالة الضعف الاقتصادى والاجتماعى والسياسى هو ثمرة تلك العلاقة ونتيجة حتمية لها، وهو الأهم وهو الأشد فتكا من القنابل، والعمل به يستهدف شعوبا بأكملها ويبقيها تحت السيف. إن تلك العلاقة حتمت منع النشوء والنمو الطبيعى للمجتمع المدنى فى الدول التابعة، ومنعت نمو الإنتاج البضاعى الحرفى الصغير ليشكل إنتاجا بضاعيا كبيرا فى إطار ما عرف بالثورة الصناعية، كما حدث بالغرب واليابان، منعته فى بلادنا فمنعت كل أشكال التقدم والنمو الطبيعى عن مجتمعاتنا، واحتفظت بها رهينة علاقاتها المتخلفة. ذلك أفضل، فالتعامل مع شيخ قبيلة أو عشيرة أسهل من التعامل مع شعب موحد اجتماعيا وطبقيا ومليئا بالكره للغزاة، وهذا ما يخبرنا به تاريخنا القريب.

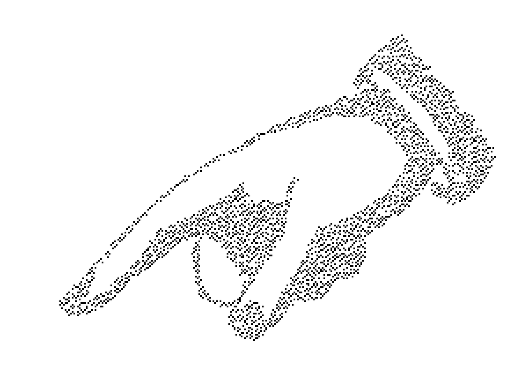


تلقى الثقافة العربية القبلية التى تكرس التمييز ضد النساء بظلالها على التفسيرات الفقهية التى تكرس دونية المرأة بالنسبة للرجل



حدث كثير من المفاهيم المجتمع المدنى ووضعته داخل إطار المنظمات الأهلية المهتمة بالشأن العام، يضر ذلك التعريف غير الصحيح بدور المجتمع المدنى، ويسهل لكل من وسائط اتصال الهجمة الثقافية الأمريكية والنخب الحاكمة ويتيح لهم القدرة على إدارة الحوار السياسى فى المجتمع وتسريب حركتها إلى حيث تنسرب فى الرمال. كما يتيح لهم جمع جهد النخب المثقفة الفاعلة فى المجتمعات صاحبة الشأن داخل إطار مغلق بعيدا عن التأثير فى بقية القوى الاجتماعية الواسعة. ومن ناحية أخرى فإن تمويل تلك المنظمات يخلق علاقة تبعية بالضرورة للجهة الممولة، حتى لو حسنت النيات. إن المجتمع المدنى يعرف بعكسه، فهو المجتمع الذى يضم الجميع باستبعاد أنواع وأشكال التمييز العرقى والدينى والجنسى، وهو ليس بمجتمع عسكرى ولا قانونى ولا سياسى، إنه المجتمع المدينى إذا حذفنا منه الدولة بآلياتها وأدواتها، فى ذلك المجتمع - بالمفهوم الغربى والليبرالى - يمكن أن تنال القوى المهمشة (المرأة - الأقليات الدينية - الطوائف - الأقليات العرقية..إلخ) حقوقها. ذلك المجتمع هو نتاج الثورة الصناعية، هو نتاج اللحظة التى تحول فيها الإنتاج البضاعى الصغير إلى الإنتاج البضاعى الكبير، فنشأت المصانع ونشأت التجمعات السكانية الكبيرة - المدن. وفى المقابل، عند ظهور المجتمعات المدنية الأوروبية عقب الثورة الصناعية، اختفت طوائف أو نقابات الحرفيين كما يسميها هيجل، وكذلك العشائر التى كانت سائدة فى أوروبا كما هى سائدة فى المنطقة العربية الآن. منع الاستعمار نشوء المجتمع المدنى فى المناطق التابعة له، تم وأد الصناعة التى أنشأها محمد على فى مصر والتى نشأت معها بعض التجمعات السكانية، وكان لها أن تتطور لو ترك لها السبيل. وعاد الاستعمار فى القرن الواحد والعشرين وبدايات الألفية الثالثة ليدمر الكيانات السياسية ويفتتها إلى مكوناتها الأساسية، يعود بها إلى البدايات، القبائل والعشائر والأعراق والطوائف والقوميات الصغيرة، حدث ذلك فى





المرأة المصرية

بين قاسم أمين وطلعت حرب

واحدة من أهم المعارك الفكرية والاجتماعية التي مرت بها مصر خلال العصر الحديث كانت تتعلق بالمرأة والحجاب، وتفجرت تلك المعركة عندما أصدر الرائد الاجتماعي قاسم أمين في بدايات القرن العشرين كتابه الشهير «تحرير المرأة» والذي أكد فيه أن المرأة مساوية للرجل وحث على تربية المرأة وتعليمها مثل الرجل. وقال إن الغربيين تغالوا في إباحة التكشف للنساء ونحن تغالينا في طلب التحجب والتحرج من ظهور النساء لأعين الرجال، مؤكدًا أن بين هذين الطرفين وسطا هو الحجاب الشرعي الذي يدعو إليه.

واعتبر خصومه أن قاسم أمين يدعو إلى رفع الحجاب والاختلاط. ودارت معركة حامية حفظ لنا التاريخ كثيرًا من وثائقها ومازال صداها يتردد حتى اليوم دون حسم.

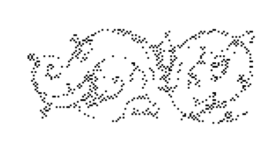
ومن بين الذين قاموا بالرد على قاسم أمين كان محمد طلعت حرب رائد الاقتصاد المصري فيما بعد، حيث خالف أمين على طول الخط، وذلك في كتاب بعنوان: «في الرد على كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين.. تربية المرأة والحجاب».

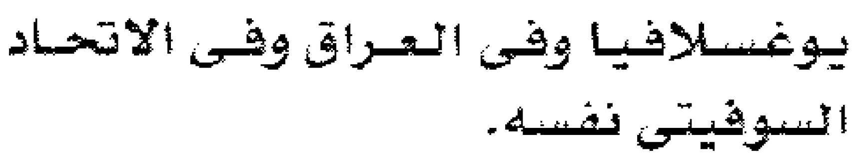
وقد أعادت مكتبة الآداب بالقاهرة عام ٢٠٠٣ طبع الكتابين «تحرير المرأة» لقاسم أمين، و«تربية المرأة والحجاب» لطلعت حرب في مجلد واحد واخترنا منهما مقتطفات تظهر الخلافات في الرؤى بينهما.





فى غياب المجتمع المدنى، فى ظل سيادة الفكر القبلى والعصبيات وسيادة المجتمع الأبوى، تسود روح القهر والإذلال والنظرة الدونية للمرأة، وبقية الفئات والأقليات المهمشة، هذا ما خلص إليه التقرير





يوغسلافيا وفى العراق وفى الاتحاد السوفيتى نفسه.

فى غياب المجتمع المدنى، فى ظل سيادة الفكر القبلى والعصبيات وسيادة المجتمع الأبوى، تسود روح القهر والإذلال والنظرة الدونية للمرأة، وبقية الفئات والأقليات المهمشة، هذا ما خلص إليه التقرير ولكنه لم يشر إلى السبب والمتسبب فى ذلك.

الفقر وضعف التنمية هما سبب آخر من أسباب عدم تمكين المرأة من حقوقها. يعرف التقرير الفقر بنوعيه، فقر الدخل، والفقر البشرى، ويعد الفقر البشرى من أبعاد مقاييس التنمية الثلاثة: الصحة والمعرفة والدخل. وكما أسلفت، يخلص التقرير من دراساته الميدانية إلى أن العنف والتمييز ضد المرأة وانتهاك حرياتها الجسدية والنفسية، منتشر فى الأوساط الفقيرة، وأن ضعف التنمية يؤدى بالضرورة إلى المزيد من الإفقار، حيث لا يقابل زيادة السكان زيادة مقابلة فى الدخل. تحتم التنمية الاستغلال الأمثل للموارد الطبيعية والبشرية المتاحة من خلال مشاريع ذات طبيعة اقتصادية واجتماعية من أجل زيادة الناتج القومى العام، زيادة تفوق معدلات زيادة السكان، هذا ما تفعله الصين الآن، ليحقق معدل النمو الاقتصادى لديها أضعاف معدل زيادة السكان السنوى، فيذهب جزء من الفارق إلى زيادة مستوى دخل الفرد، وجزء للمزيد من التنمية.

لا يمكن أن يحدث ذلك عندنا، يقف صندوق النقد الدولى لنا بالمرصاد. إن عمليتى التثبيت والهيكلة التى يفرضهما صندوق النقد على مصر مثلا، يمنعان الاتجاه للاستثمار فى المشاريع الكبيرة المؤدية لزيادة الدخل القومى، والاستثمار الحكومى الاجتماعى فى التنمية البشرية متقلص ومتوقف بسبب رفض الصندوق لأى شكل من أشكال هذا الاستثمار، ومنذ أنشئ الصندوق فى منتصف أربعينيات القرن المنصرم، فإن علاقته بالدول الفقيرة غنية الموارد، لم تؤد إلا إلى مزيد من الإفقار، والمزيد من الديون، وهى النتيجة المنطقية لوقف التنمية، وبالتالى، طبقا للتقرير، مزيد من القهر والإهانة وانتهاك الحقوق للمرأة. والولايات المتحدة هى الدولة المنشأة للصندوق، وهو الظل الأمين لتواجدها فى بلاد العالم الثالث.

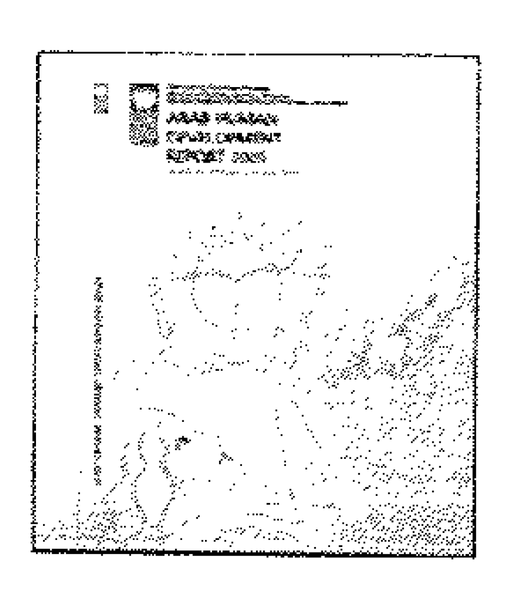
ومن ناحية أخرى فإن استنزاف موارد الدول الفقيرة من المواد الخام بأسعار زهيدة والتحكم فى تلك الأسعار، ومنعها من تصنيعها بآليات السوق الكبيرة وحجب التقنيات المتقدمة عنها، أدى إلى منع توفر الرساميل اللازمة للتنمية وزيادة الناتج القومى العام، مما ادخل تلك الدول فى الدائرة الجهنمية، دائرة الديون وتسديدها مع فوائدها بلا نهاية.

ثانية، مرة أخرى، يحدد التقرير الفقر وضعف التنمية كسبب رئيسى من أسباب قهر المرأة وعدم تمكينها، ولا يحدد السبب أو المتسبب.



فى السياق نفسه تقسم إحدى الأوراق تاريخ كفاح المرأة إلى ثلاثة أقسام: حقبة الاستعمار، ثم حقبة بناء الدولة الوطنية، ثم الحقبة الحالية وعنوانها: حقبة بروز وعى نسائى جديد. أى أننا الآن، وبعد أن عبرنا مرحلة الاستعمار ومرحلة التحرر الوطنى، نعيش الآن الحقبة الزاهية، حقبة بروز الوعى النسائى الجديد! هذا بالطبع ينطبق على نساء العراق وفلسطين والسودان والصومال! وحين نرى فى المنطقة العربية انتشار المفاهيم الأصولية حول المرأة وانتشار ظاهرة الحجاب كاستجابة شعبية واسعة النطاق، هل يمكن أن يعتقد أى منا، حقا وصدقا، إننا نعيش الآن حقبة بروز وعى نسائى جديد، اللهم إلا إذا كنا نريد أن نحذو حذو جمهور الاستفتاء ونعطى لمر الواقع العربى الحالى فما حلواً لن يكلف شيئا. تساؤل آخر لا بد من طرحه، إذا كنا قد وصفنا حقبة سابقة بالاستعمارية، فهل يمكن أن نصف الحقبة الحالية بحقبة الوعى النسائى الجديد؟ ألا يكون السياق والحال هكذا متنافرا مختزلا مبتسرا؟ وأخيرا، هل عبرنا حقا حقبة الاستعمار وأصبحت خلفنا؟.

لم تحصل المرأة فى كثير من الدول



الأوروبية على حقوقها السياسية إلا بعد الحرب العالمية الثانية، ومنها على سبيل المثال سويسرا، التى حصلت فيها المرأة على حقوقها فى الترشح والانتخاب فى خمسينيات القرن الماضى، فى زمن مقارب للزمن الذى حصلت فيه مثيلتها المصرية واللبنانية على نفس الحقوق، وظلت فى كثير من الولايات الأمريكية محرومة من تلك الحقوق ولم تحصل عليها إلا بعد ذلك بسنوات. ومنذ ما يقارب مائتى عام أعلن (هيجل) أن مكان المرأة الطبيعى المناسب لعقلها هو المنزل، والأفكار المعادية لحقوق المرأة التى كانت سائدة فى أوروبا منذ بضع عشرات من السنين والتى كانت تروج لها الجماعات الأصولية والمحافظة هناك، لا تختلف عن تلك التى تطرحها الجماعات المحافظة والأصولية هنا، ذلك ينسبها إلى المسيحية وهذا ينسبها إلى الإسلام. حدث ما يشبه ذلك فى مصر حيث نجد أن ظاهرة ختان الإناث منتشرة عند الأقباط مثلما هى عند المسلمين! فالعبرة فى النهاية بالتقدم والتخلف المجتمعى.

ولكن الطفرة الاجتماعية والاقتصادية التى حدثت فى أوروبا والغرب، وظهور دول الرفاه الاجتماعى، وتمكن المفاهيم والحقوق الديمقراطية داخل المؤسسات السياسية والحقوقية، وتدخل الدولة بمظلة تأمين حقوق العمال والموظفين أمام سطوة رأس المال، والقوة الهائلة التى يتمتع بها المجتمع المدنى ككل إزاء سلطة ومؤسسات الدولة، كل ذلك أدى إلى نيل المرأة الأوروبية والغربية بشكل عام معظم حقوقها، ولم يتم ذلك بالنوايا الطيبة والآمال حسنة النية بإعادة (توزيع القوة) وإنما تم عبر تاريخ طويل من كفاح تلك الشعوب، امتد من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، لا بديل عنه لأى شعب يرغب فى نيل حقوقه.

وحين تحلق فوق رأس المواطن العربى، خاصة المنتمى إلى الطبقة الوسطى، دعوات التحرر القادمة من الغرب ومؤسساته الدولية، فإنه - وله كل الحق - يرقبها بريبة وشك كبيرين، فهو قد خبر مدى تلك الدعوات وصدقها، حين قدمت له وكالات الأنباء مثلا كيف استطاعت أساطيل الغرب وجيوشه أن تحرر النساء الأفغانيات وتتيح الفرصة لواحدة منهن كى تدخل مسابقة من مسابقات ملكات الجمال. ومن ناحية أخرى حين تؤكد له قوى المجتمع العربى الأصولية على طبيعة المرأة وضعفها البدنى والعقلى، وتكرس تكوينها البيولوجى لتضع عقلها وجسدها بعد ذلك فى رتاج محكم، فإنه ومن الجانب الآخر تأتيه بعض دعوات مفكرات جماعات تحرير المرأة فى الغرب، مؤكدة على الإنكار التام لبيولوجية المرأة والرجل، وعلى وحدة النوع، ويستبدلون كلمة النوع. الجنس بكلمة ملتبسة هى الجندر، تضم الرجل والمرأة والجنس الثالث بنوعيه، وصولا إلى هدف نهائى هو إنكار إن الزواج هو بين رجل وامرأة فقط، وأن الزواج لا يخضع للتكوين البيولوجى فقط، بل يمكن إن يكون بين مثليى الجنس، فماذا ستكون ردة فعله إذن؟ إنه خيار الصفر ذاته الدائم الحضور أمام المواطن العربى، وهو على كل حال سيلجأ - شأنه دائما - إلى ردة فعله الجاهزة دوما، وهو اللا شىء، أو يذهب، ويفعل كما فعل الكثيرون من قبله، فيطلق لحيته.

قدم التقرير جهدا كبيرا لإلقاء الضوء على الأوضاع المزرية للمرأة العربية، وبينت الدراسات والأوراق المقدمة من عديد من الباحثين فيه، الطريق المسدود والنفق المظلم الطويل الذى يسير فيه الإنسان العربى بشقيه المذكر والمؤنث.

ورغم التفاؤل والنيات الطيبة التى أبداها الملخص الإجمالى للتقرير حول إمكانية إعادة توزيع القوة وبناء نسق حكم مؤسسى صالح، يستهدف نهوض المرأة ونهوض الأمة، وهو تفاؤل تنفيه بشدة الآلام والجراح والموت والشقاء والاستبداد والقهر الذى يعانيه الملايين من أبناء أمتنا، إلا أن ذلك لا ينتقص من حجم الجهد المبذول. ونلتمس العذر لواضعى الملخص بقولنا عل ذلك التفاؤل وتغييب دور الفاعل الحقيقى المانع لنهوض الإنسان العربى رجلا كان أم امرأة، والعائد بالأمة والعالم إلى عهود الاستعمار التقليدى، قد أملته اعتبارات عمل المؤسسات الدولية. ولكن تظل القاعدة التى تقول بأنه على قدر الإدراك تكون المحاسبة، وعلى قدر الآلام يكون الحكم، تظل صحيحة ونحن نتعرض لعمل بهذا الحجم والأهمية. ■

كتاب الزاوية

المرأة تساوى الرجل

قاسم أمين

سبق الشرع الإسلامى كل شريعة سواه فى تقرير مساواة المرأة للرجل. فأعلن حريتها واستقلالها يوم كانت فى حضيض الانحطاط عند جميع الأمم وخولها كل حقوق الإنسان، واعتبر لها كفاءة شرعية لا تنقص عن كفاءة الرجل فى جميع الأحوال المدنية من بيع وشراء وهبة ووصية من غير أن يتوقف تصرفها على إذن أبيها أو زوجها. وهذه المزايا التى لم تصل إلى اكتسابها حتى الآن بعض النساء الغربيات كلها تشهد على أن من أصول الشريعة السمحاء احترام المرأة والتسوية بينها وبين الرجل. بل إن شريعتنا بالغت فى الرفق بالمرأة فوضعت عنها أحمال المعيشة ولم تلزمها بالاشتراك فى نفقة المنزل وتربية الأولاد خلافًا لبعض الشرائع الغربية التى سوت بين الرجل والمرأة فى الواجبات فقط وميزت الرجل فى الحقوق.

والميل إلى تسوية المرأة بالرجل فى الحقوق ظاهر فى الشريعة الإسلامية حتى فى مسألة التحلل من عقدة الزواج، فقد جعلت لها فى ذلك طرفًا جديرة بالاعتبار خلافًا لما يتوهمه الغربيون ويظنه بعض المسلمين.

ولم أر إلا مسألة واحدة ميز الشرع فيها الرجال على النساء وهى تعدد الزوجات. والسبب فى ذلك واضح يتعلق بمسألة النسب التى لا يقوم للزواج حياة بدونها.

لكن وا أسفاه قد تغلبت على هذا الدين الجميل أخلاق سيئة ورثناها عن الأمم التى انتشر فيها الإسلام ودخلت فيه حاملة لما كانت عليه من عادات وأوهام، ولم يكن العرفان قد بلغ بتلك الأمم حدًا يصل بالمرأة إلى المقام الذى أحلتها الشريعة فيه. وكان أكبر عامل فى استمرار هذه الأخلاق توالى الحكومات الاستبدادية علينا.





خليل فاضل

■■ لم المرأة العربية. لمَ لا يكون الرجل العربى. المرأة فى الكون كله لها خصوصياتها. فما بالك بتلك العربية الغاية فى الخصوصية. الغاية فى التعرض للقهر والتحرش، الإهمال والاستغلال فى مجتمع ذكورى صارخ الذكورة، إن تناول الأمر يجب أن يكون ثلاثى الأبعاد (سيكولوجى . اجتماعى . بيولوجى أو عضوى)، ولعل البعد الاجتماعى هو أهم تلك الأبعاد قاطبة لتأثيره القوى ولدخوله عميقاً فى صلب الأشياء، وأيضاً لتأثيره الشديد حتى على البعد الجسدى، العضوى، بمعنى أن تأثيرات وأحداث الحياة السلبية تسلب مرونة المخ وخلاياه العصبية وتتركه واهناً ضعيفاً هشاً مهترئاً، عرضةً أكثر للصدمات، وتهيئه . بخلل واضح . لكى لا يقاوم، بل ليستسلم لاضطراب مسبق، فالاستعداد مثلا للإصابة بالتشنجات الجزئية المركبة، يؤثر بوضوح على نفسية المرأة تلك أو هؤلاء فيترك ندباً وجروحاً مفتوحة لها علاقات من أهمها الإحباط، التوتر، الصراع، الفشل، الجزع، الخوف، الغضب، مما يأخذ شكل الشرود الهيستيرى الانشقاقى، نوبات التشنجات التى ينفصل فيها الجسد عن النفس، وتنفصل فيها المرأة عن واقعها المُعاش المؤلِم و المُعذِب.

وما دمنا نتكلم عن المرأة دون الرجل فإن استعدادها الهرمونى ووضعها الاجتماعى فى مجتمع أبوى متسلط (بطرياركى) ذكورى متحيز، يجعلها أقل حركة وأكثر استسلاماً للمرض وتوابعه. بل وأكثر مقاومة لطرق العلاج المتبعة والمعروفة مما يجعل الأمر أكثر تعقيداً وعسراً.

يبتسم العرب فى أسى عند سماعهم تلك النكتة القوية التى شاعت فى أرجاء الوطن العربى صاحب الأمجاد (أمجاد يا عرب أمجاد حسب أغنية صوت العرب الشهيرة)، بعد احتلال صدام للكويت تقول النكتة أن ثمة رجلاً يُدعى (عرب) كان متزوجاً من امرأة قاصرة عقلياً تُدعى (طنبورة)، وكان (عَرب) قد درّب (طنبورة) على أنه إذا فَرش لها الملاية نامت على ظهرها، فتحت رجليها واستعدت للقاء الجنسى، فما كان إلاّ أن أصاب أحد صواريخ صدّام بيتهما فاحترق، حاول (عرب) جمع ما غَلا ثمنه وخف وزنه، فرش الملاية ليضع متاعه عليها، فما كان من (طنبورة) إلاّ أن نامت على ظهرها وفتحت رجليها داعية (عَرب) للقاء الجنسى، مما أثار بالطبع دهشة الناس المهرولين بعيداً عن آثار الدمار، مما حَدا بهم إلى التعليق المباشر (ياااااااه... شوف عرب وين، وطنبورة وين)؟؟ وهى إشارة خطيرة لمفهوم الخضوع والرضوخ السلبى، عدم القدرة على الفهم، الطاعة العمياء للذكر ومحاولة إرضائه رغماً عن النيران والصواريخ، تصب هذه النكتة القاسية للغاية فى صميم حكايات تحكيها النسوة العربيات فى إطار شكاواهن العضوية ذات المنشأ النفسى، ذلك المتكون من صراع الأضداد. فها هى تلك المرأة التى اعتقدت أن زوجها وأبو ابنها يحبها، لكنه فى الحقيقة كانت عينه على مالها، وبالطبع حسبها ونسبها، ولما كتب الكتاب عليها لم ينتظر ليلة الدخلة، وإنما فضَ بكارتها ووضعها أمام الأمر الواقع (شكل هذا لاحقاً شعوراً ساحقاً بالذنب نتيجة تطور الأحداث واختلاف نمط الحياة معه)، فلقد أهمل عواطفها ولم يعد يتشارك معها فى أى من أمور الحياة، إلى أن لاحظت عليه تغيراً ما، فلقد دأب على العودة ليلاً (فى وش الصبح)، وغالباً ما كان يتعاطى (عقاقير منشطة أو مخدرة أو كل منهما)، كان يوقظها من النوم ويطلب منها أن تستحم وتتزين وتستعد لممارسة الجنس حتى يطلع الصباح بدون توقف. رأت فى وجهه وجه الذئب المفترس، ولم تحس بأدنى متعة لكنها أحست بألم فظيع، باغتصاب حقيقى، اغتصاب من زوجها الذى بفعل ما يتعاطاه أصبح كماكينة الجنس، غالباً أنه لم يحصل على أى متعة، ولم يكتسب أى لذة، لكنه كان يتسلىّ ويقلدّ أفلاماً إباحية أدمن على مشاهدتها مع رفاقه العزاب. أصيبت المرأة بالاكتئاب الشديد، بالقهر، بالمذلّة، كان وضعها كامرأة مؤمنة يضعها فى موقف المُطيع خشية غضب الله، لأنه لازم ولابد أن تستجيب لنداء زوجها فى الفراش مهما كان الوضع، وبعد الجهاد لإقناع أهلها بحتمية هذا الطلاق، انتهى الأمر بطلاقها فعلاً، لكن الأب بذكورته المعهودة وسمعته التى تملأ الآفاق، كان لا يهتم بأحاسيس ومشاعر ابنته، كان يتشدق بما يقوله آباء (بطرياركيون) كثيرون، (طيب

لا يمكن التعميم، فالمصريات منهن سيدات المجتمع المخملى، ربيبات النوادى والبلاجات، ومنهن الجبّارات اللاتى لا يسمحن لأبنائهن الذكور بخيانتهن (نفسياً) بالزواج من أخرى!



يا ابنتى استحملى هو أنا يعنى هاعمل ايه؟ الناس هتسألنى بنتك اتطلقت ليه؟!) وآخر أجبر ابنته على الزواج بمن لا تحبه، لأنه أعطى الناس كلمة (وشكله هيبقى وحش قوى قدامهم)، مايجراش حاجة، اتجوزيه وجيبى منه عيلين وأبقى اتطلقى، ثم انتهى الأمر بطلاق بعد ٢٠ سنة وثلاثة أولاد وقهر وحاله متطورة جداً من (الجسدنة) Somatisation شملت ضغط الدم العالى، الإغماءات المتكررة والتسوق الطبى، ثم إلى الزواج بمديرها الذى يكبرها بـ ٢٥ سنة وكان ذلك فى السر.



هذه بعض النماذج التى تمثل حالات القهر والعنف المعنوى، الظلم والمرارة والألم النفسى والجسدى.

إن الكثيرين يقرأون الفكر ما بعد الحداثى كانعكاس لما يحدث من تحولات اجتماعية واقتصادية ونفسية[1] مركزين على علاقات الاستغلال، وفقدان المساواة، سيطرة النخبة وهيمنة التغريب على مجتمعات العالم الثالث ولم يكن هناك مثل إكلينيكى قوى، واضح وشارح صراعات المرأة العربية المصرية (فيما بعد الحداثة)، أكثر من (مجيدة)... مجيدة امرأة فلاحة من إحدى قرى بنى سويف الواقعة جنوب القاهرة بحوالى ١٠٠ كيلو متر تبلغ من العمر ٢٦ عاماً. حلوة وعايقة على الرغم من امتلائها بعد ولادتها لولد وبنت، متزوجة من سيد الذى يعمل نجاراً (هذا ليس اسمه الحقيقى) ويكبرها بحوالى ست سنوات. فى الظاهر مجيدة راضية بعيشتها مع أهلها وزوجها، أولادها وتفرح باللمة والعزوة، لكنها فى عقلها الباطن (بينها وبين نفسها) غير راضية إطلاقاً بهذا الأمر الواقع، وترى فى سعاد حسنى فى فيلم (بئر الحرمان) خير مثال لحالتها، فـ (مجيدة) الأخرى هى هند أو سمارة أو هيفاء تلبس وتضع الماكياج الثقيل، تغمز للرجالة وتشرد، تهج بعيداً عن الفقر والسكون والملل والعيشة الفاقدة للمعنى والدهشة وللبهجة.

فى آخر مرة حضر زوج أختها بالتليفون المحمول (الموبايل) الحديث جداً، ومعه داخله ملف لإحدى النوبات التى وصلت إلى ٢٤ دقيقة، نقلها بتكنولوجيا العولمة أو ما بعد الحداثة إلى أسطوانة CD، تمكننى من مشاهدتها بوضوح، وكان واضحاً فيها (التصدع، الشرود، الألم النفسى والعضوى، التشوش Confusion، الحيرة، البلبلة، الارتباك Bewilderment).

مجيدة أجرت فحوصاً كثيرة منها تخطيط الدماغ EEG، ظهرت بها بؤرة صرعية)، غير أن الصورة الإكلينيكية كانت غير احادية، بمعنى أنها لا تشخص على أساس أنها اضطراب واحد، لكن أكثر من واحد، أى فهمها على أنها حالة (زملة أعراض Syndrome)، فليس تخطيط الدماغ الدال على الصرع الصدغى أداة تشخيصية قوية، وبالتالى فهو ليس مفسراً لنوبات هيستيرية واضطراب واضح فى الشخصية، مع وضع اعتبار حدوث نوبة من الشلل الهيستيرى فى النصف الأسفل من الجسم عام ٢٠٠٤، انتهت بعملية تفريغ نفسى Abreaction، خرجت مجيدة من العيادة على قدميها بعد ما دخلتها على كرسى متحرك تدفعه أربع من النسوة وطفلان ورجلان فيما يشبه الـ (زفة)، تؤكد نوبة الشلل الهيستيرى على المكسب الثانوى الذى تجنيه مجيدة، حيث كان المكسب الأولى هو إعفاؤها من مسئولياتها كزوجة (خاصة فى التعامل مع زوجها نفسياً وجنسياً وحياتياً)، كان هناك تصدع خفى فى العلاقة الزوجية بمعنى (التباعد النفسى)[2]، بمعنى تلك الحالة من الانطفاء فى علامة العاطفة. الجنس، أو خفوتها إلى درجة متقدمة، مع ما يضاف إليها من تراكم التناقضات فى التوقعات والسياسات والأولويات وما ترتبها من حاجات، وكأن الرباط الزوجى قد استنزف على صعيد العاطفة والشراكة، ومع هذا الاستنزاف يتزايد التباين وتتقلص منطقة التقاطع بين دائرة الرباط الزوجى (كل شخص يمثل دائرة)، وتتباعد هاتان الدائرتان ينشأ عنه عالمان مختلفان: كل من الزوجين يبدأ التحرك فى فلك خاص به، على مختلف الصعد والاهتمامات (فسيد لا يحمل أى وسامة كما أنه يهمل فى مظهره جداً، بخيل)، أو كما صرحت مجيدة تفصيلاً منذ حوالى عامين فى هذا الحوار التالى:

مجيدة: أنا عندى استعداد، كان عندى أعراض خفيفة من وأنا بنت. قبل ما أتجوز بسنة.

المعالج: بتحبى جوزك؟

مجيدة: ما هو أبو عيالى... هاقول إيه يعنى؟!

المعالج: إحكى لى عنه..

مجيدة: بيننا مشاكل جامدة قوى ع الفلوس، بيخبى منى الفلوس على طول، الكذب فى دمه دايماً، مابيفسحناش، بتاع مصلحته وبس.

ذكرت مجيدة فيما ذكرت من أعراض (القذف السريع)، لدى زوجها، رعشة فى الشفاه والفم، تصلب فى الساقين إغماءات متكررة، زيادة كبيرة فى الوزن.

فى المقابل مظهر زوج أختها، بهى الطلعة، مهندم الشكل والحديث لبق، واثق من نفسه، وكان واضحاً إعجاب مجيدة به وأسرت له بمعظم أعراضها ووكلته متحدثاً رسمياً باسمها مع المعالج، ورغم المشقة التى يتجشمها إلا أنه كان يحب ذلك الدور، فى حين فضل الزوج الانسحاب وترك الدور يلعبه آخرون بكفاءة بعيداً عن المواجهة والمشاكل.

مجيدة، تلبس، وتتزين، (تطفش)، تخرج على غير هدى، تعاكس الرجال، كان الأمر نوعاً من الشرود والتحول المحسوب Dissociative Fugue، وهو حسب المصطلح العلمى، اضطراب يحدث بشكل مفاجئ، غير متوقع يصحبه ترحال من مكان الإقامة (البيت)، وغالباً ما لا يتذكر الشخص ماضيه إما كلية أو جزئياً. اضطراب يكثر فى هؤلاء الذين خاضوا الحروب أو عاصروا الكوارث والحوادث، وللأسف الشديد أنه لا توجد أية إحصائيات رسمية أو علمية فى العالم العربى الملىء بالحروب والكوارث الطبيعية والتى من صنع الإنسان، إذن ما هى يا ترى نسبة حدوث اضطرابات (التجوال الانشقاقى)، فى الشعوب العربية وتحديداً بين جموع المرأة العربية باختلاف أممها وشعوبها.

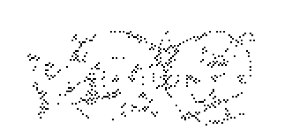
عودة إلى مجيدة وأعراضها قبل عام بالتمام والكمال منذ كتابة هذه الدراسة. قالت مجيدة:

- بأحس بقفشة فى صدرى (كتمه واختناق).

- حتى الكلام مفيش. زى ما يكون فيه صاروخ ضرب فى دماغى، ضرب بعد زنة كبيرة، كإن فيه دبور جامد دخل فى ودنى، ضيقة خلق باستمرار. لى صديقة تزوجت، اتصلت بزوجها وقلت له أنا معجبة بيك، وقلت وقلت وقلت، كلام كتير ما يتقالش، قلتله أنا رايداك أنا جوزى سيد خدته غصب عنى.

كانت مجيدة تصر فى كل أقوالها وتفسير أعراضها (بأنها كما لو...) (كإن) As IF، تراوحت الأعراض وتأرجحت بين الشلل الهيستيرى والتجوال الانشقاقى إلى أعراض الجسدنة، والتحول الهيستيرى: اعوجاج الفم، حشر اللسان، نوبات من النرفزة والعصبية الشديدة، كما كان سماع القرآن الكريم يصيبها بحالة غريبة من التوتر والشدة والإغماء، مما دعا الناس إلى التصريح بأنه حرام أن (يغلقوا)، الكاسيت الذى يذيع القرآن، إلى رش الماء، إلى أخوها الذى يحضر شيخاً بل وشيوخاً يقرأون القرآن، فأحست بأن الجن قد جاء، نعم جاء إلى ولبسنى (لبس وليس مس)، فأمسكت مجيدة بالرجل الذى أمامها وضربته (نعم، ربما كان هو الجن بذاته). (يمكن)؟؟؟؟؟

ولنتأمل سوياً تلك الكلمات لمجيدة (أنا زهقانة على طول، عايزه أنام، بامشى وبامشى، مش عارفة رايحة على فين، زهقت خلاص، كإنى فى موقف ومكان كنت فيهم قبل كده، عايزة أتعلم السواقة، والنبى أمى زمان كانت وعدتنى تجيبلى عربية، حاسة بحاجة بتمشى فى جسمى. أمى هتجيبلى عربية (أوبل)، لكن الحالة المادية لا تسمح الآن، كإنى نايمة وكإنى صاحية، عدم تركيز شديد، خوف، أنام وأصحى. وأنا طالعة السلالم، أخاف حد هيطلع ع السلم، فجأة كإن كشاف نور ضرب فى عينيا، عايزة أقوم وأقطع حتة من لسانى وأشوف هاتكلم واللا لأ؟! وأشوف فيه حد تانى معايا والا لأ، حد جوايا بيطلب منى ألبس وأتدلع وأحط ماكياج، أنا فجأة بقى اسمى خديجة، بأتوه توهان كامل، أبقى قاعدة باضحك عادى، وبعدين دماغى تتهز، واخواتى



النظرية القديمة فى الطب النفسى كانت تعتمد على أن هناك اكتئاباً تفاعلياً تتسبب فيه ظروف الحياة السلبية، واكتئابا مرضيا يحدث بلا سبب إطلاقا



واللى حواليا بيقولولى عندك ثلاث أشكال للعين (ضيقة، وواسعة ومبحلقة)، وساعات ضحكتى تبقى غريبة، وساعات تبقى عادية. كمان بأحس بكل القاعدين، وبرضه مش حاسه بيهم، كإن عليَّ عفريت وطلع. باشوف تخيلات ع الحيطة ساعات، عقارب وحمام وواحدة قاعدة فى البانيو شكلها وحش قوى، بأتاوب (أتثاءب)، وبعدين أحس بوش شديد قوى فى دماغى بأحس بدماغى مش طبيعية، أمسك بنت أختى أضربها ضرب مش معقول لا يمكن يحصل لطفلة، وكمان باضرب ابنى، لطشت وشه لغاية ما احمر من الضرب (وبعدين أقعد أعيط وأطبطب عليهم، وجوزى عامل زى خيال المآته، زى ما هو، مش طايقاه، بهدلنى وخلانى أسيب البلد (الأرياف)، وأجى أقعد فى مصر فى حتة مقطوعة. (كإن فيه حلل. أوعية طهى) بتخبط جوه دماغى.

يهمنا هنا التركيز على العوامل المؤثرة والمهيجة للحالة بالتحديد: الاضطرابات الانفعالية، الإجفال (الخضة)، الصدمة أو الدهشة، الصراعات والتوترات البينشخصية.

كل ذلك يزيد من حدة ودرجة تكرار النوبات التشنجية. ويختلف ذلك من شخص لآخر طبقاً لتركيبته ودرجة صلابته فى حالة مجيدة فهى حتى لو لم تكن مضغوطة، مظلومة، تحس بأنها ليست فى مكانها الأجدر بها أن تكون (هانم) تعيش فى بيت أنيق ليس ضرورياً أن يكون فخماً، أن يكون زوجها (رجلاً) يملأ العين و القلب و الخاطر، أن تسكن قلب العاصمة لا أطرافها العشوائية، لا أن تسكن الريف ولا أن تعيش مع أهلها الفلاحين؟!.....

(مجيدة) لم تقل أيا من كل هذا صراحة، لكنها عبرت عنه وألمحت إليه كثيرا.

ننتقل من تلك الحالة إلى ما يمكن الاصطلاح عليه باكتئاب المرأة المصرية، وهو إلى حد كبير ينطبق على المرأة العربية بشكل عام، لكننا خصصنا المرأة المصرية نظراً لكثافة حالاتها نسبة إلى تلك العربية فى مجال خبرتنا المحلية.

ولنا أن نتساءل هل يجوز أن نخصص اكتئاباً للمرأة المصرية؟[٣] نعم، يجوز لأنها (حمالة أسية)، (قوية) أحياناً تصبر كالجمل، ثم بعد ما يهجر البيت الأولاد وينام الزوج وهو يقرأ الجريدة، تنطفئ الشموع وتبدأ عملية اجترار الذكريات، قد تقوم لتحضر له كوب الماء والدواء، وهو يتابع نشرات الأخبار كجبل الثلج، وقد تدمع عيناها بسبب وبدون، وقد تشتاق إلى حضنه، بل تشتاق إلى الفراش المهجور.

هنا لا يمكن التعميم، فالمصريات منهن سيدات المجتمع المخملى، ربيبات النوادى والبلاجات والسونا والحمام التركى والسيارات الفارهة، ومنهن الجبارات اللاتى لا يسمحن لأبنائهن الذكور بخيانتهن (نفسياً) بالزواج من أخرى، ويكن أفظع الحموات بالفعل. عموماً. المرأة المصرية أكثر شجاعة وأكثر جرأة فى التقدم بشكواها أحياناً ما تكون شكاءة جداً، لكن معظم الحالات التى ترتاد العيادة النفسية تكون مظلومة مقهورة متعبة منهكة. (بالفعل إنهد حيلها)، كثيراً إن لم يكن غالباً. يخجل الرجل ويتوارى و(يتكسف) ولا يحضر مع امرأته إلى العيادة النفسية. (هذا إذا وافق أصلاً على ذهابها للعلاج النفسى). يغضب للغاية ويقلب الدنيا جحيماً إذا أشار أحد إلى أنه سبب اكتئاب امرأته، لكنه بانصرافه عنها، بالضغط عليها لكى تقف على حيلها دون كلل فى المطبخ من أجل المعازيم، بلومها على طول فى أى شأن يخص الأولاد، وأحياناً بضربها، أوبارهاقها فى الفراش فى مسلسل إدمان جنسى لا ينتهى (تسلية أو إثبات للفحولة)، أو العكس تماما، يهجرها فى الفراش ويعطيها ظهره، أو ينام فى غرفة ثانية إن وجدت، أو على كنبة فى الصالة.

وقد يظهر اكتئاب المرأة فى مصر[٤] فى صورة نهم شديد إلى الطعام، حالة شره عصبى تساعد عليها البنية الجسدية للمرأة المصرية، فتبدأ الامتلاءات تظهر فى الأرداف والبطن وأحياناً كل الجسم وكأنها (بتحط همها) فى (حلة محشى) أو(صينية مكرونة فى الفرن).

كذلك فإن المرأة المصرية، هى مثل مثيلاتها فى الشرق يعبرن عن أحزانهن جسدياً، فنجدها تشكو من آلام أسفل ظهرها، من سقوط شعرها، من ألم فى الصدر (يفهم على أنه تعب فى القلب)، إلى آخر تلك القائمة، بجانب ازدياد نسبة توتر ما قبل الدورة الشهرية (حيث تزيد حدة المرأة وعصبيتها وغضبها فى العشرة أيام التى تسبق نزول الحيض).



النظرية القديمة فى الطب النفسى كانت تعتمد على أن هناك اكتئاباً تفاعلياً تتسبب فيه ظروف الحياة السلبية، واكتئابا مرضيا يحدث بلا سبب إطلاقاً، لكن الاتجاه العالمى الآن هو أن الاكتئاب: اكتئاب، لأنه فى كلتا الحالتين تتعكر كيمياء المخ العصبية، ويتطلب الأمر (فضفضة علاجية، مع علاج نفسى تدعيمى)، وأحياناً جرعات محددة من مطمئنات تحت إشراف الطبيب، أما بالنسبة للمرأة فمازالت هناك اتجاهات ترى ربط المسألة الهرمونية، الحيض، الحمل والولادة بالاكتئاب أو بالاضطرابات النفسية عموماً، لكن كثيراً من الأبحاث بدأ يعتنق نظرية ارتباط الاكتئاب بالولادة (بمعنى أن تلك المرأة أصلاً مهيأة للإصابة بالاكتئاب فجاءت الولادة كحدث سعيد بذلت فيه مجهوداً عصبياً وجسمانياً، أدى إلى إنهاكها بجانب أنها أصبحت أماً وأمام مسئولية ليست سهلة)، بالنسبة لما يشاع عنه خطأ بسن اليأس (أى فترة ما بعد انقطاع الطمث)، فإن المسألة فى مصر مربكة ولها دلالات اجتماعية، نظراً لأن المرأة المصرية إذا بلغت سن انقطاع الطمث أو استأصلت رحمها: فإنها فى غاية الحساسية لمسألة (فقدان أنوثتها)، أو(أنها تحس بأنها فقط تنتظر الموت)، بخلاف بعض النساء فى الغرب اللاتى تحديداً يبدأن حياة جديدة بدون أولاد، يمارسن هوايات متعددة، يلعبن الرياضة، ويذهبن إلى الأوبرا والدورات التدريبية والندوات لكن. مع تقديرنا البالغ لانشغالات المرأة المصرية. إلا أنها (بيوتية) (تحب قعدة البيت، وحواديت الجيران، والتليفون والتليفزيون كوسيلة تسلية؟!)... كما أن المرأة تمر بمرحلة تغيرات وتبدلات هرمونية كثيرة كل شهر، وعلى الرغم من أن البحث العلمى لم يثبت بعد أن التغيرات الهرمونية تلعب دورا فى الإصابة بالاكتئاب إلا أن الأمر يبدو كذلك للبعض. البنت وهى فى طريقها إلى مرحلة البلوغ معرضة للاكتئاب مرتين ضعف الولد. يعتقد علميا أن الأمر راجع إلى التغيرات الهرمونية المرتبطة ببدء الدورة الشهرية، والنظرية التى تعارض ذلك تؤكد على أن البنت فى تلك المرحلة تتعرض لضغوط وصراعات أكثر من الولد. تحديدا فى مجتمعاتنا الشرقية وكل ذلك يتسبب فى الاكتئاب.

الأنثى أكثر تعرضا من الرجل للاغتصاب والانتهاك الجسدى والتحرش الجنسى وكلها أسباب قوية وراء الإصابة بالاكتئاب،هنا فإن انخفاض الاعتبار الذاتى، والشعور باليأس، ولوم النفس تعد أعراضاً لقسوة الرجل الجنسية للمرأة واعتدائه النفسى والجسدى عليها[٥].

وعلى الرغم من أن المرأة قد أصبحت وزيرة وعالمة وقاضية، وتبوأت مناصب شتى إلا أن النمط الاجتماعى الذى تعودنا عليه فى المجتمعات الذكورية، وكذلك فى بعض دول الغرب، يجعل المرأة تحس بأنها أقل من الرجل شأنا وأنها أحيانا بلا قيمة، وأن دورها قد انتهى، وأنها وعاء وخادمة ومهمشة، مسكينة ومغلوبة على أمرها، تربى الأولاد، تغسل، تكنس، تمسح، تطبخ، تعمل، تشترى، تبيع، (هذا باستثناء الهوانم، اللاتى تكلمنا عنهن سابقاً)، كل هذا يشكل ضغوطاً لا تنتهى على المرأة المصرية ويؤدى إلى اكتئابها.



نوبات الطلاق والفتور العاطفى والخصام الزوجى أصبحت شائعة جداً، أصبحت كالملح للطعام

أحياناً ما تعتبر المرأة (ست بيت راجل)......(كده)، وهو تعبير شاع جداً مع نزوح الرجال إلى العمل فى الخليج وشمال أفريقيا وأفريقيا وأوروبا (هناك قرى كاملة فى الشرقية متخصصة فى إيطاليا، وقرى كاملة متخصصة فى فرنسا، ما أن يبلغ الولد ١٤-١٥ سنة حتى يستقدمه أبوه، خاله، عمه للعمل معه فى إيطاليا أو



فرنسا غالباً فى مزارع العنب يقطفونه، لدرجة أن تلك القرية كادت تصبح مثل تلك التى فى فيلم (عرق البلح). هذه المرأة الراجل، غلط، والسيدات المصريات مكافحات وعظيمات ولهن الشرف والفخر والاعتزاز. ولكنهن ستات فى نهاية الأمر إناث! تقول «باتعة»[٦] «تعبت و اتهد حيلى».... (الصبح بدرى تمسح سلالم العمارة كلها، وتغسل سيارات السكان كلها قبل نزولهم لأعمالهم، هى بوابة للعمارة، وكذلك فراشة بمدرسة تبدأ عملها هناك الساعة الثامنة صباحاً، ولدى عودتها فى الثانية ظهراً تشترى احتياجات السكان من السوق، وبعد الظهر تنادى عليها إحدى الهوانم لكى تغسل صحون الغداء أو لشراء طعام العشاء، حتى يوم الجمعة، تقوم بتنظيف شقق بعض السكان، كل جمعة شقة أو شقتين... ولما سألتها الصحفية التى وصفتها بأنها (نموذج من السيدات المكافحات بشرف من أجل كسب لقمة العيش)، وصف مثل وصف (المشروع القومى) أو مثل (البرنامج الانتخابى)، ليست له فائدة أو مدلول ولا ينفذ إطلاقاً إلى العمق، لكن المهم هو رد باتعة (مفيش راحة إلاّ بالموت)، تمنى الموت هنا زهق وكره للحياة، وعدم قدرة إطلاقاً على الاستمتاع بها (وكيف يكون الاستمتاع ومتى وأين)؟!

قد يتخيل البعض هذه المرأة مستمتعة بعملها، غارقة فيه حتى أذنيها، (ولقد طرحت الأمر فى مناقشة خاصة لمجموعة من الناس[٧]؛ فقالوا أنها تعانى من القهر لا الاكتئاب، عندئذ رد البعض بأن القهر يؤدى إلى الاكتئاب، والاكتئاب فى مثل تلك الأحوال لا يظهر صراحة). باتعة تزوجت ابن عمتها وانتقلت معه إلى الإسكندرية، أما عن زوجها فهى تقول (ماهو التانى غلبان وحمله تقيل.. بيشتغل الصبح فراش فى شركة، وبعد الظهر فطاطرى فى أحد المحلات لكى يوفر مصاريفنا ومصاريف والدته المسنة وأخواته البنات اللى على سن جواز، تتصورى بيشتغل ١٨ ساعة فى اليوم.. والله.. بأقعد بالأيام مابا شوفه.... لا أنا ولا بناته)[٨].

وعلى الرغم من أن مفهوم المرأة المعيلة هو تلك المرأة التى تعول أسرتها بسبب فقد عائلها سواء بالوفاة أو الطلاق أو السجن أو العجز كلياً، أو زواج الزوج بأخرى. وعلى الرغم من أن هذا التعريف لا ينطبق كلية على المصريات المُعيلات، لأن كثيرات منهن قد (طفش) أزواجهن واختفوا أو سافروا ولم يعودوا وفقدنُ الاتصال بهن، أو أن الزوج يكون ذلك النطع الطماع الكسلان.

وعلى الرغم من عدم وجود إحصائيات دقيقة إلا أن بعض الدراسات تشير إلى أن نسبة النساء المعيلات لأسرهن تتراوح ما بين ١٦-٢٢ ٪ فى المائة أى نحو ٣ ملايين امرأة[٩] فى المقابل هناك نساء كثيرات يعملن ساعات طويلة يتركن فيها بيوتهن (المفروض بيت العز والراحة)، يتمنين أن (يشتهيهن رجالهن: أى أن يتيحوا لهن الفرصة لكى يتفرغوا لشئون ست البيت، وأيضاً للدلع والمكياج والاستعداد للقاء الجنسى)، لكن الظواهر المجتمعية فى مصر تشير الآن. ريفاً وحضر. إلى أن ثمة انحسار نسبى فى الأنوثة. وأن النساء المحرومات عاطفياً أكثر اكتئاباً وأقل نضارة وجمالاً، فالزمن والعمل وصراعات الحياة وشعار اللهاث وراء لقمة العيش يخطف منهن لونهن الوردى، ويسحب منهن اهتمامهن بأنفسهن، إذن توارت الأنوثة مع الزن والنكد، مع علو الصوت وسوء المعاملة، كثرة طلبات الأولاد واختفاء مفهوم عطلة نهاية الأسبوع (Week End) تعتقد بعض النسوة أن كيلو ماكياج يكفى لدفن الهموم، لكنه فى الحقيقة يزيد الأمر بشاعة.

إذا ناقشنا اكتئاب المرأة أو أنوثتها فلابد أن نتناول الأمور المتعلقة بأساسيات هذا الموضوع (فالمرأة فى مصر لا تُنصف اقتصادياً أو اجتماعياً بسبب عدم احتساب قيمة جهدها ووقتها المبذولين بشكل يومى والمحققين لعائد مالى)[١٠]، إذن فعدم الإنصاف اقتصادياً واجتماعياً هنا يؤدى بها إلى سلوكيات قد تُعد منحرفة مثل أن (تسرق)، أو أن (تأخذ) باقى حقها من جيب زوجها وهو نائم، أو أن (تختصر) فى المصروفات تحسباً لوقت تحتاج فيه المال.

فى حين أن ازدياد معدلات الهجرة الداخلية من الريف إلى الحضر قد زاد جداً فى التسعينيات مقارنة بالسبعينيات، والثمانينيات حيث ترك الرجال نساءهم وراءهم بلا (ظل راجل) أو(اشباع عاطفى وجنسى)، وبهموم الأولاد وإدارة الأعمال الصغيرة.

يذكر تقرير البنك الدولى[١١] أن القوى العاملة المصرية من ١٥ إلى ٦٤ سنة بلغت عام ١٩٩٩ عدد مليون عامل وعاملة، يشكل الذكور منها نسبة ٧٨،٦٪ والإناث ٢١،٤٪ وأن القطاع الخاص يضم نسبة ٥٦،٥٪ من مجمل عدد العاملات فى مصر، ولكن الخطورة. كما تشير د. أمينة شفيق. إلى أن ٦٢٪ من هذه النسبة فى القطاع الخاص غير الرسمى.

المكن.. و«التمكين»!

أين النخبة من «١٥٠ امرأة» عاملة معتصمة في شركة «المنصورة - إسبانيا» وقد دخل اعتصامهن يومه الخامس والعشرين بعد مسيرة ١٨ وأحيانًا ١٩ سنة من العمل على ماكينات الخياطة في عنبر تكاد ترى الهواء يهرب منه من كتر الخنقة؟ ١٨ سنة من العمل الذي يبدأ في الساعة السابعة والنصف صباحًا وحتى الثالثة مساء وأحيانًا حتى الثامنة مساء بما في ذلك أيام الجمع.. مقابل ١٥٠ جنيهًا مصريًا فقط لا غير.. بدون علاوات.. بدون حوافز.. بدون أي رعاية صحية.. ومع خصم ٢٠ جنيهًا لكل يوم جمعة تتخلف عنه العاملات..

«١٥٠ امرأة» بدون كلام كبير وبدون أن يعتبرن أنفسهن نخبة ولا قيادة، ولا ترغب واحدة منهن في ترشيح نفسها لا في الشوري ولا في مجلس الشعب، ولا تسعى أي منهن إلى التمكين السياسي.. فهن «يمكن» منحنيات على ماكينات الخياطة من صباح ربنا حتى مساه.. لجأن إلى الاعتصام، لكي ينتبه إليهن أحد.. لكي يتكرم عليهن أحد ويخبرهن بالحقيقة: هل تم بيع الشركة؟ وفي هذه الحالة فهن يطلبن تعويضًا عن سنوات العمر التي أهدرنها في هذه الشركة.. أم لم يتم بيعها وفي هذه الحالة فهن يطالبن بحقوقهن في الحوافز والعلاوات عن الفترات السابقة..

«١٥٠ امرأة» كسرن - دون أن يدرين - جميع الصور النمطية التي تتناقش بشأنها نخبة القاهرة عن النساء المصريات.. تركن أزواجهن وبيوتهن.. ومنهن من هدد أزواجهن بالطلاق، ومنهن من فسخت خطبتها لأنها تشارك في الاعتصام.. تركن أبناءهن وهم على أعتاب الامتحانات.. ليس دفاعًا عن الحق في المساواة، ولا عن تحرر المرأة ولا إثباتًا لحقهن في التعبير، وإنما دفاعًا عن حقهن في الحياة.. معتصمات في مقر الشركة.. يمضين الليل نائمات على ورق الكرتون على بلاط المصنع.. وفي الصباح يجلسن على نفس ماكينات الخياطة التي أكلت فقرات الظهور وزرعت مكانها الألم الذي لا علاج له سوى «الراحة» التي لا يقدرن على ثمنها.. ثم ينتظرن من بعد الثالثة عسى أن يأتي أحد يرغب في الاستماع ويتمكن من مساعدتهن في تحقيق المطالب.. نساء بعن أعمارهن ويطالبن الآن بالثمن المناسب.. فكم تساوي ثمانية عشر عامًا من حياة امرأة مصرية؟!

«١٥٠ امرأة» أمورهن واضحة.. ومطالبهن واضحة.. دون سفسطة ودون مرجعيات أيديولوجية.. اشتغلن حتى راح الشباب والصحة وراء ماكينات الخياطة، ويطلبن الآن مقابلاً عادلاً لهذا الشغل.. مواقفهن واضحة.. يصبرن من باب الأدب بعض الوقت حتى يأذن الأمن لزوارهن بالدخول.. لكن حين يتباطأ الأمن ويبدو لهن أن انتظار الزوار قد طال أكثر مما تسمح به آداب الاستقبال يخرجن من العنابر ويحطن بالزوار ويدخلونهم إلى العنابر ويوجهن الكلمات اللاذعة لرجال الأمن دون أن يدرين أنهن يكسرن هيبة أعلى سلطة في البلاد.

السيدة (الوزيرة) عائشة عبدالهادي - وقد فتح الحزب الحاكم لها فانتقلت من صفوف العمال إلى صفوف التنفيذيين (...) ترفض الاستماع إلى هؤلاء النساء، فقد يكون في الاستماع إليهن تذكرة غير مرغوب فيها بالأيام الخوالي.. واللجنة النقابية في الشركة لم يعد لديها ما تقدمه، وقد اجتمعوا مع «الجماعة في مصر» وعادوا وقد انضموا إلى جبهة الأعداء فأصبحوا يهددون المعتصمات بفض الاعتصام وإلا فالتهديد بمباحث أمن الدولة الجاهزة لاستدعائهن أو القبض عليهن أو استدعاء من تيسر من أفراد الأسرة.

في شركة «المنصورة - إسبانيا» نساء لسن من النخبة.. يعشن منذ ٢٥ يومًا «ماراثون» لا تقدر عليه سيدات الحكم والطبقة الراقية ممن تمشين لعدة ساعات وعدن فخورات بأنفسهن.

عايدة سيف الدولة

من مقال بصحيفة «الدستور» المصرية

السبت ١٩ مايو ٢٠٠٧

اى ذلك الذى خارج الإطار القانونى أو المؤسسى. فهو قطاع ينتشر فيه الاستغلال والتحرش النفسى والجنسى، ولا يقدم حقوقاً مكفولة مثل إجازات الوضع وساعات العمل وعضوية النقابات والتأمينات. ومن هنا نلحظ عبء كل ذلك على الحالة النفسية للمرأة المصرية.



لا يمكن. إطلاقاً. تناول صراعات المرأة العربية بعد أو قبل أو أثناء (الحداثة) إلاّ بمناقشة ما طرحه (فرويد) منذ أكثر من قرن من الزمان، بأن الجنس والمال (أو الزواج والإنفاق)، بما يحويه من عمل الرجل وولائه المادى والعاطفى الأكبر تجاه أهله (غالباً أمه وأخواته)، وتفضيلهن فى أحوال كثيرة على بيته (زوجته وأولاده)، ومع يقيننا بأن هذا الملف ليس لمناقشة الموضوع الجنسى إلاّ أننا نطرقه هنا من زاوية ارتباطه بالمرأة العربية و صراعاتها النفسية عموماً.

وكما ذكرنا سابقاً. فقد تُستغلّ المرأة جسدياً دون أى احترام أو تقدير لمشاعرها، فتؤتى حينما يريدها الرجل. وفى أحوال كثيرة (تُرضيه) خشية تحقق مفهوم الخطاب الدينى (بأنها ستنام ملعونة وستغضب عليها الملائكة)، فى حين آخر متناقض تماماً. فإذا هى رغبت فى اللقاء الجنسى، فليس لها حق فى طلب ذلك وقتما تشاء، بل إن الأمر قد يصل إلى أبعاد مبالغ فيها للغاية حين (تُهجر فى الفراش)، وعلى الرغم من أن هذا (مُحرم) إلاّ أن الرجل الشرقى كعادته يرى الأمور مبتورة، يراها من وسطها، حسبما تهيئ له ذاكرته وإدراكه وفهمه، ففى حالات سفر الزوج للعمل خارج البيت لمدد طويلة، أو خارج الوطن تماماً، أو لانحسار رغبته فجأة وهو فى عزّ شبابه؟! تُحرم المرأة تماماً من الاشباع الجنسى والحميمية المطلوبة. ولقد صرحت نساء كثيرات بأن (الهَجر) ممكن أن يطول إلى ٥ سنوات يكون فيها الرجل مريضاً بالاكتئاب، أو بميل جنسى جانح.

وتشكو المرأة العربية من إفراط الجنس غير المحبب، غير الرومانسى: فإنهن لم يشتكين من قلة ممارسة الحب، وتظهر عليهن أعراض ذلك الحرمان النفسى والجنسى من رجالهن، وفى دراسة لنا تحت عنوان (قلة ممارسة الحب وراء معظم الخلافات الزوجية)[١٢]، أثارت جدلاً عند نشرها أورد ما أكثر المشاكل الزوجية، ويمكن الآن أكثر من ذى قبل أن نتأمل ذلك المثل العامى القائل (ياما أبواب مقفلة، على بلاوى متلتلة) لدى أول مشاجرة حقيقية أو معركة زوجية ساخنة، قد يستغل الزوج سلطته وعصمته ويرمى يمين الطلاق، وإذا كان مسيحيا يسعى إليه. والزوجة من ناحية أخرى قد تصرخ وهى تلكمه فى صدره بقوة وهو يقبض على كتفيها (طلقنى.. طلقنى.. طلقنى)، على طريقة الأفلام العربية. والمشهد المعروف أيضا هو أن يهجر الزوج زوجته فى الفراش، أو أن تمنع هى عنه (الواجب) أو تشرد إلى بيت أهلها، وقد ينفعل هو ويصرخ (علىّ اليمين لو طلعت بره باب الشقة لتكونى طالق بالتلاتة).

وهكذا سلسلة من الأحداث والآلام من المشاجرات والعنف المنزلى والزوجى. قد يجوز تسميتها المعارك الزوجية، ويكون التشاجر المزمن بين شركاء العمر مجرد واجهة لأمور أخرى، بمعنى أن ما وراء الأكمة ما وراءها. فقد يكون السبب أمراً آخر غير الأمور المادية وتدخلات الأهل، ضغط العمل، مذاكرة الأولاد، والدروس الخصوصية. هنا نجد أن السبب الأهم، بل ربما يكون السبب الوحيد هو الادعاء بأن العمل والبيت والأولاد لا يترك أى وقت لممارسة الجنس، ذلك الذى يدفئ عش الزوجية ويبعث فيه بالحيوية[١٣].

إن الزوجين اللذين يرهقان أنفسهما ولا يتمكنان من المعاشرة بانتظام لن يفكرا فى التخلص من هذا المأزق، وسيستمران فى الروتين، لكن إذا كسرا قاعدة ومأزق الدائرة المفرغة فسيجدان أن الجنس له فعل السحر وليس مجرد لحظات نشوة وتفريغ للطاقة، لكن سيستغرقان أكثر فى التعرف على جسد كل منهما، وسيمتلئان بالطاقة والانتعاش، وليس التعب على عكس ما يعتقد البعض، ولقد سألنا كثيرا من الأزواج متى احتضن رجل زوجته وقبلها قبلة رائعة، أو حتى عادية على الشفاه، أوفى العنق، أو حتى على الخدّ كالأخوات، ربما فى المطبخ وربما فى الصالة لدى عودتهما من زيارة، متى أمسك بيدها، إن النمط التقليدى للزوج الذى يعمل طوال اليوم، يعود للبيت منهكاً، تكون فيه الزوجة تعمل نصف أو ثلاثة أرباع يوم وقد تكون ست بيت، ولكنها تقضى الوقت فى ترتيب البيت وتنظيفه ثم تهيئ الوجبة الرئيسية، (فى كثير من البيوت المصرية الآن تكون وجبة العشاء المبكر، وبعدها يبدأ الرجل فى مراجعة أوراقه والتحضير لما سيقوم به فى الغد، كما تنشغل الزوجة تماما مع الأولاد فى المذاكرة، وقد يشترك معها الزوج وقد يلتزمان الصمت وإعلان حالة الطوارئ لوجود الأستاذ المدرس أو المدرسة فى البيت. وبعد أن يخرج المدرس ويذهب الأولاد إلى فراشهم، ينهار الزوجان على مقعديهما أمام التليفزيون، حتى يغلبهما النعاس ولا يحسان إلا بديك الصباح يوقظهما ليبدأ دورة الروتين من جديد). قد يبدأ الزوجان حياتهما بشكل مختلف، ربما كانت الزوجة أكثر اهتماما بمظهرها، وربما كان هو أكثر تعاوناً وصدقاً، ربما وربما، لكن المؤكد أن كلا منهما كان أقل انشغالا وأقل هماً، ومن شبه المؤكد أنه فى كثير من الأحيان تقل (الرفقة) إن لم تكن قد انعدمت بفعل الظروف، وبفعل فاعل يكمن كاللص فى الذرة يتربص بهما وبالزمن، يتربص بالقدرة على الاستمتاع بالحياة، بالأكل، بالجنس، بالزواج.

إن نوبات الطلاق والفتور العاطفى والخصام الزوجى أصبحت شائعة جداً، أصبحت كالملح للطعام، بجانب كل هذا قد تطفو أمور أخرى على السطح، أمور أكثر حساسية، من ضمن تلك الأمور إحساس الزوج بأن زوجته تتظاهر بالوصول إلى قمة النشوة أو (الرعشة) والزوج الذى يدرك ذلك، لا يدرى لماذا تفعل زوجته ذلك؟ لماذا تزيف مشاعرها وتمثل وصولها إلى قمة اللذة، ما الذى يجبرها على ذلك؟! هناك تصور عام لدى الناس أن الزوجات يزوّرن إحساسهن الجنسى ويمثلن رعشة الجماع، رغبة منهن فى ألا يعرف أزواجهن أنهن لا يستمتعن بالممارسة الجنسية معهم، فى الحقيقة أن نساء كثيرات يلجأن إلى تلك الحيلة لنفس السبب، بمعنى أن الرجل يجد صعوبة فى إمتاع زوجته، ومن ثم تقرب الزوجة المسافة بالتظاهر المبكر حتى تريحه نفسيا وتزيح من على كاهله عبء المسؤولية[١٤].



يتحول الجنس الطبيعى بين الزوجين إلى (جنس عند الطلب)، لذلك يتحول الزوج والزوجة إلى ممثلين يؤدون أدوارا، ومن هنا تأتى الرعشة الزائفة. فى حين أن الرجل بطبيعته لا يتمكن من تزييف مشاعره لأنها تظهر لحظة القذف فكثير من النساء باستثناء هؤلاء (الهوانم) مرهقات، مشتتات الفكر، منهكات ومتعبات نفسيا، يختصرن الطريقة بتمثيل رعشة جنسية نظرا لأنهن أيضا. بجانب تعبهن. لم يتلقين الإثارة الجنسية الكافية، ومن هنا إذا أحس الرجل بأن زوجته تمثل الوصول إلى ذروة المتعة فعليه أن يجالسها ويكلمها ويلمسها دون أى ضغط للقاء جنسى، إلى أن تأتى اللحظة المناسبة والمهيأة التى يتم فيها اللقاء على مراحل تصل فيها المرأة إلى ذروة المتعة دون تمثيل.

من صراعات المرأة العربية الأشد وطأة ودهشة ووضوحاً هى تلك الممثلة فى الجهل الجنسى، فالصراع الأول ممثلاً فى طبيبة متزوجة لها ولدان، ناجحة جداً فى عملها لكنها لم تدرك إلاّ بعد سنوات أن زوجها يعانى من عجز جنسى (عضوى)، ولم تدرك معنى العلاقة الجنسية الصحيحة المكتملة ولم تعرف ضرورة الوصول الجنسى لذروة المتعة بشقيها السيكولوجى والفسيولوجى، وظهرت الأمور وبانت بعدما اختلفا على (المال) أوجه الإنفاق، وضعت همها فى (تحويشة العمر) خلعته بعد ١٥ سنة زواج، حاولت فيها أن تجمل الأمر وأن (تستحمل) كما يقول معظم الناس، لكن لما فاض الكيل، واختلف الزوجان على (شقة) تبينت هى أن لُبّ الأمر جنسى، ليس بمعنى الأداء والإشباع والتحقق جسدياً فقط ولكن بمعنى الاقتراب والحميمية والتوحد والمشاركة، المرأة الأخرى أيضاً متفوقة فى عملها، وانخرطت فى العمل العام، مثقفة لها حضورها ووجدانها النشيط، وصفت



يتحول الجنس الطبيعى بين الزوجين إلى (جنس عند الطلب)، لذلك يتحول الزوج والزوجة إلى ممثلين يؤدون أدواراً، ومن هنا تأتى الرعشة الزائفة. فى حين لا يتمكن الرجل من تزييف مشاعره





زوجها بأنه تقليدى (كلاسيكى)، نمطى بارد غير مبدع، وبعدئذ بدأت ببعض الخجل تحكى أنها وبعد حوالى ٥ سنوات أدركت أنها لا تحس إطلاقاً بعضوه التناسلى داخلها. لا حجم ولا طول ولا قوة انتصاب، فى الحالتين كان الرجل لطيفاً مداعباً (بيبوس كتير وعليها أن تحمد الله على ذلك). (بيداعب قبل الجنس المبتور الناقص المشوه، وإيه فايدته؟!). كل من النموذجين وغيرهن كثيرات (ناجحات عملياً، فاشلات عاطفياً)، ولا نعنى بالضرورة هنا فشل اختيار الزوج فحسب لكن فشل الحياة الانفعالية، توجهها إلى (المادة) مذاكرة،تفوق،طب،كسب مادى، سيارة فخمة، موبايل حديث ومتطور جداً.... الخ...ولكن حتى فى علاقاتهن الحقيقية أوالعابرة مع رجال آخرين، هن فاشلات لأن الإعاقة الحقيقية تعطل التواصل الوجدانى الحق، وتمنع تحقيق الذات مع الآخر، تستعيض بتحقيقها مع النفس فقط وكأنها بالفعل (العادة السرية. الاستمناء ذهنياً. جسدياً ومادياً وعاطفياً)، وبالفعل ذكرت إحدى تلك النماذج لرجل أحبته وارتبطت به أنها تختلف معه مادياً وسلوكياً وحياتياً، لكن لا مانع من الاستمرار فى تلك العلاقة لأنه (شاطر جنسياً). فانحسرت العلاقة واختزلت لديها، كما فى أمور العمل والمادة والعلم، فى (المصلحة)، والمصلحة هنا تعنى فقط الحصول على (الإشباع الجنسى)، نعم فقط دون أى التزامات أخرى، هنا صراعات ما بعد الحداثة ممثلة فى استخدام التكنولوجيا لتطوير عيادتها، فى السفر إلى الخارج بحثاً عن آخر أخبار العلم، فى الموضة التى تناسب أو لا تناسب العمر، فى التميز والتفوق، ولكن كل هذا التعويض فاشل لأمر إنسانى وغريزى بحت للعلاقة مع الرجل. على حساب حميميتها تطويرها وتجسيدها وتحقيقها للنضارة والراحة. السكينة لهذا وفى نماذج أخرى للمرأة العربية العاملة نجدها تترك عملها طواعية، وتطور علاقتها الحميمة مع زوجها، وتترك له بعض أو كل المفاتيح التى تركها لها وسافر، تجبره على العودة، تطلب منه أن تكون (سيدة البيت)، وترى نفسها فى ذلك (سيدة القصر)، كما هى ناجحة عملياً هى قادرة على رعاية نفسها وتدليلها، لكنها فى نفس الوقت إذا ما (بسرعة) حاول زوجها إرضاءها بمزيد من الجنس، نجدها (تفصل) من القشرة الدماغية، من (فوق)، لا لشىء إلاّ لأنها. بالفعل. مشغولة جداً بتحقيق أهدافها (الراجل المسافر لازم يرجع... أوكى عاد، إذن لابد أن يمارس أبوته وسلطته، وأن يتولى مسئوليته، أن يربى أولاده ليس بمعنى الإنجاب والإنفاق، لكن بمعنى التوحد الحقيقى، أى أن يتسلم شئون الإدارة والحكم. أن يفتح المُجمَّد من العواطف. أن يدرك أن امرأته متعلمة وماهرة، ولكن أمه أرادت له واحدة لا تفتح فمها، واحدة بيضاء (مربربة) سمينة ذات ثديين كبيرين تمكنه من مواصلة الرضاعة وتبعده عن شبح الفطام)، عليه أن يبلغ وأن ينضج وأن يعى أن امرأته كانت من خلال جلسات تحليل نفسى عميقة ومطولة لا بدّ أن تتعلم فن حلّ الصراعات، أن تدرك وتعى خطورة أن يتقدم بها العمر ورجلها يتوه فى صحراء أفريقيا يبنى محطات اتصالات عالمية، أن تعلمه أن تخزين الثروة وتكديسها من ٣٠ ألفاً إلى ٣ ملايين قد ينتظر الـ ٣ ملايين وقد يموت فجأة وحيداً فى هوتيل غير نظيف بعاصمة أفريقية ساخنة الطقس خشنة التعامل، أو أن يعود ليموت بعد عودته فيشب أولاده على قبره يتحسسون طريقه وقد (يعملون عملته) لأنه لم يعلمهم شىء. هذا نموذج خطير للمرأة العاملة التى تحولت واستفادت من تجاربها، من نضج وعيها، من عملها ومن إرشادها النفسى لتتوج كل هذا فى حلّ عملىّ قد يكون نموذجاً طيباً لاستعادة الثقة وحلّ الصراع. ■

هوامش

(١) رضوان جودت - المجتمع ما بعد الحداثى... سوسيولوجيا السوق والموضة www.balagh.com

(٢) د. مصطفى حجازى. الصحة النفسية. المركز الثقافى العربى. بيروت. الدار البيضاء. الطبعة الثانية ٢٠٠٤

(٣) فصل الأسرة المصرية. كتاب (وجع المصريين). تحت الطبع. د. خليل فاضل. ٢٠٠٦. القاهرة.

(٤) نفس المصدر السابق.

(٥) نفس المصدر السابق.

(٦) المرجع: مجلة (نصف الدنيا) العدد ٧٨٧- ٢٠٠٥/٣/١٣. غادة قنديل: خمس المصريات تعولهن امرأة.

(٧) صالون خليل فاضل الثقافى السابع. القاهرة ٢٠٠٥/٨/٢٦.

(٨) نفس المصدر السابق.

(٩) السيد محمد عيسى. رئيس مجلس أمناء شبكة مساندة المرأة المعيلة بالإسكندرية. نفس المصدر السابق.

(١٠) د. أمينة شفيق. الحوار المتمدن. www.rezgar.com

(١١) نفس المصدر السابق.

(١٢) كتاب الاضطرابات الجنسى لدى الرجل و المرأة د. خليل فاضل. دار الهلال. مصر ٢٠٠٢).

(١٣) نفس المصدر السابق.

(١٤) نفس المصدر السابق.

كتاب الزاوية

المرأة أقل إدراكًا وحسًا

طلعت حرب

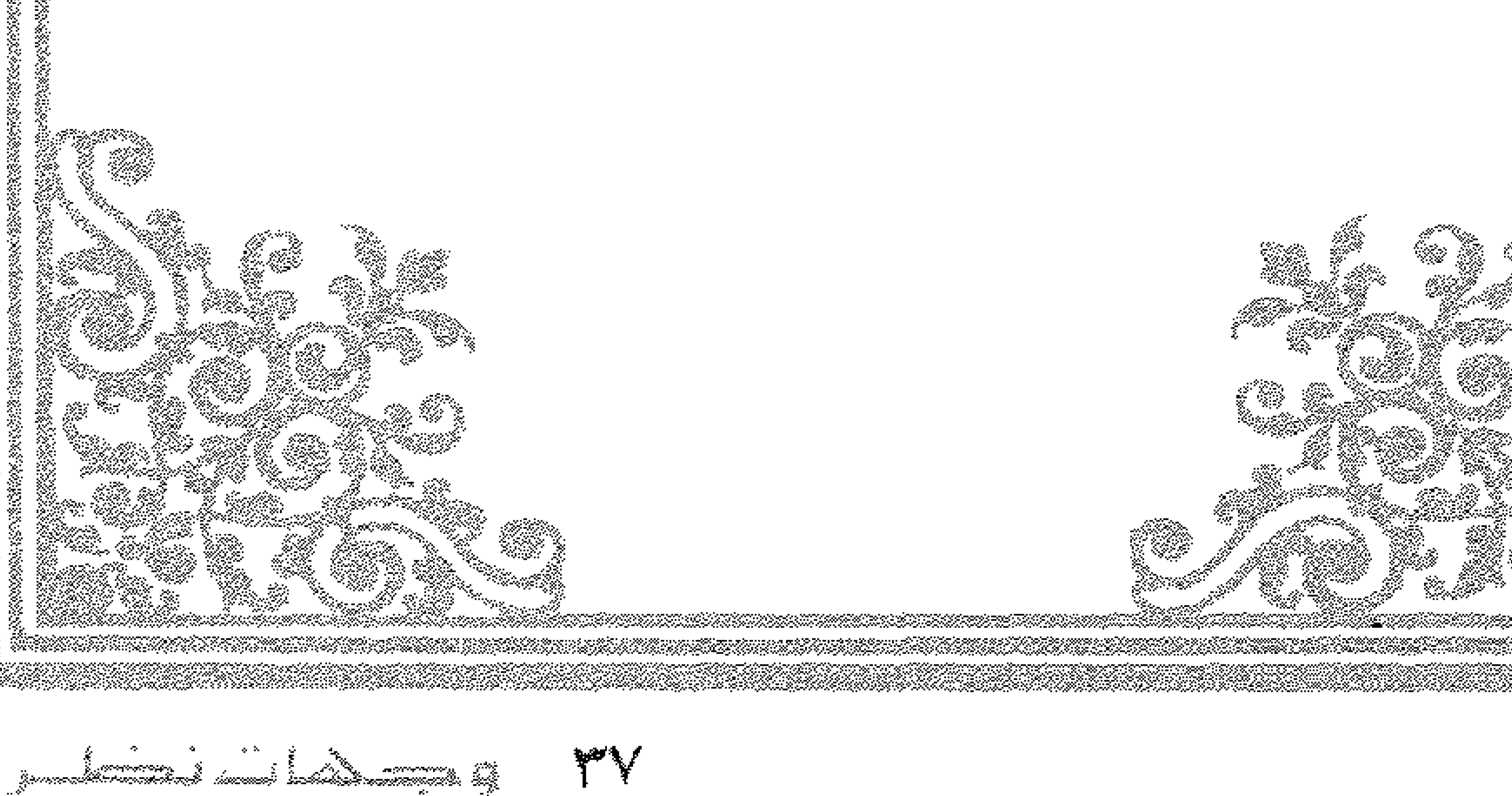
أجمعت كل الشرائع المنزلة على ما سلم به الطبع والعقل من أن المرأة أضعف من الرجل وأقل منه فى سائر الحيثيات جسمًا وإدراكًا وعلى أن الرجال قوامون على النساء دون العكس. لهم عليهن السيادة ولهن منهم حسن المعاملة والرفق والمحبة والاحترام، حيث إن الرجل لا يمكنه أن يعيش بدون المرأة ولا المرأة بدون الرجل لأنه يترتب على تآلفهما عمران الكون وتحسين النوع الإنسانى وتكثيره وسعادة العالم المؤلف من عائلات وأفراد بسعادتهم يسعد وبشقائهم يشقى.

فقد جاء فى التوراة فى سفر التكوين بالإصحاح الثالث عدد ١٦ أن الله تعالى قال للمرأة: «تكثيرًا أكثر أتعاب حبلك. بالوجع تلدين أولاداً. وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك». وجاء فيه أيضًا أنه تعالى قال للرجل معلقًا به الكد والشقاء: «بعرق جبينك تأكل خبزك».

وجاء فى أعمال الرسل: ١ كورنتوس ص ١١ من ع ٢: «ولكن أريد أن تعلموا أن رأس كل رجل هو المسيح. وأما رأس المرأة فهو الرجل. ورأس المسيح هو الله».

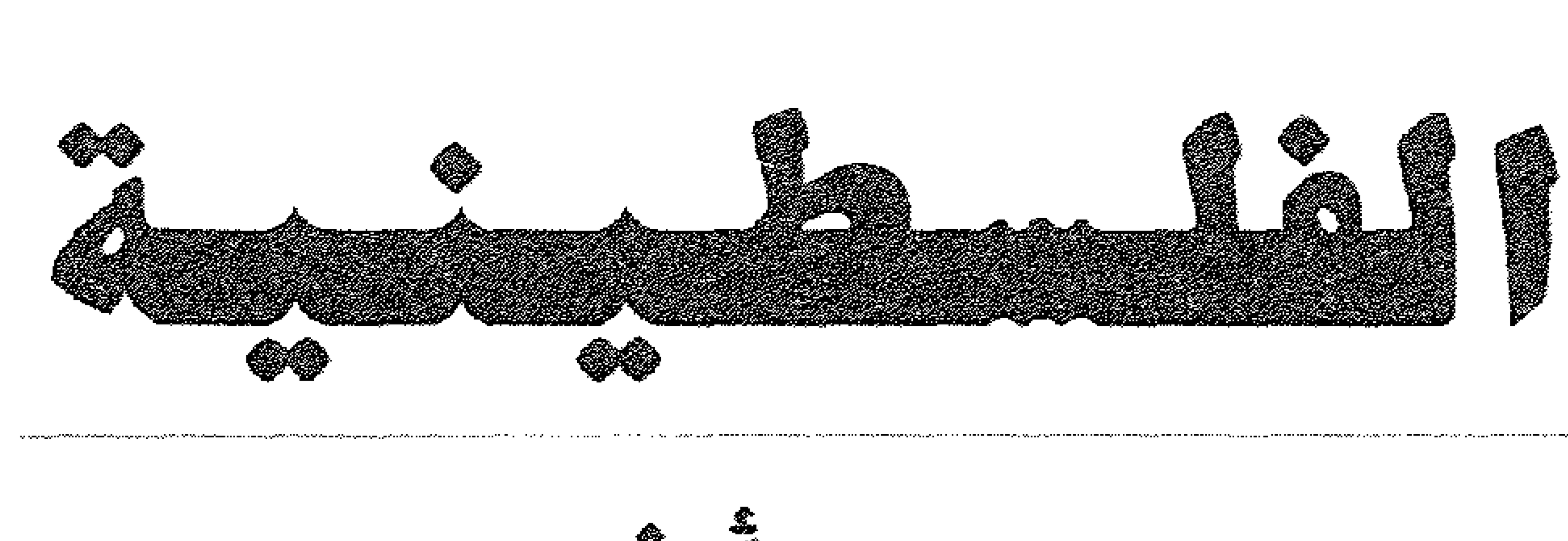
....

وقد قررت الديانة المسيحية ذلك التعليم الإلهى وأمرت المرأة أن تخضع لرجلها وأمرت الرجل أن يتعطف على امرأته وأن يخلص لها الحب. أما الشواهد من القرآن ومن السنة على كل ما تقدم فكثيرة جداً يعلمها حق العلم كل من اطلع عليها وكلها تثبت خضوع المرأة لسلطان الرجل وهو نظام اقتضته حكمته سبحانه وتعالى.



أدوار المرأة الفلسطينية في الثلاثينيات
1930s
المساهمة السياسية للمرأة الفلسطينية






الفلسطينية
هموم أخرى

سمير زبك

كانت الذاكرة الشفوية للشعوب العامل الأهم لفهم حركة التاريخ، وباندثار تلك الذاكرة الجمعية تم تغييب الكثير من الحقائق، والاهتمام بالتوثيق هو جزء من حركة فهم الواقع. فالتاريخ المدون تبع دوماً حركة المنتصرين وغاياتهم، ودخل فى باب التزوير، وقلب الحقائق لصالح الأقوياء فى مواجهة ضعفاء العالم.

من هنا تبدو أهمية الاهتمام بهكذا ذاكرة، لأنها لا تجلى الحقائق فحسب، بل تطوعها لخدمة مفاهيم إنسانية تعنى بجمال وعدالة العالم. ولعل خير مثال قد ندرجه للحديث عن تغييب ذاكرة الشعوب الشفوية هو ما حدث فى أمريكا «العالم الجديد» عندما قضى اليانكى على ثقافة قبائل الهنود الحمر وأباد شعوبها، وأحل ثقافة مختلفة ومغايرة، سرقت ثقافة الشعب الأصلى. وليس غريباً أن يقف أحد نشطاء هنود شعب سو سنة ١٩٩٦ ويقول:

«إن ما يفعله المنتصر هو محو تاريخ المهزومين. وياالله ما أغزر دموعهم فوق دماء ضحاياهم. وما أسهل أن يسرقوا وجودهم من ضمير الأرض! هذه واحدة من الإبادات الكثيرة التى واجهناها وسيواجهها الفلسطينيون».

هذا التشابه الذى أورده الزعيم الهندى بين قضية شعبه وقضية الشعب الفلسطينى ليس بحاجة إلى تأكيد، لكن المطلوب هو الاستفادة من محنة الإبادة الثقافية التى تعرض لها الهنود الحمر، بتوثيق الذاكرة الفلسطينية، والبحث الدائم عما أهمله التاريخ.

وضمن المحاولات المخلصة لتوثيق وإعادة كتابة التاريخ الفلسطينى. يأتى كتاب «أدوار المرأة الفلسطينية فى الثلاثينيات والأربعينيات» للباحثة الفلسطينية الدكتورة فيحاء عبد الهادى، والصادر عن مركز المرأة الفلسطينية للأبحاث والتوثيق.

ينقسم الكتاب إلى مجلدين يقارب الواحد منهما الخمسمائة صفحة، خصص كل منهما لعقد من الزمان. يرصد الأول المساهمة السياسية للمرأة الفلسطينية فى الثلاثينيات، ويغطى الثانى عقد الأربعينيات. وينقسم كل مجلد إلى بابين يضم الأول القسم النظرى. بينما يحمل الثانى شهادات وروايات الرواة التى يعتمد عليها الجزء النظرى ويخضعها لمنطق التحليل.

فى الجزء الذى يحمل عنوان «أدوار المرأة الفلسطينية فى الثلاثينيات» يرصد المساهمة السياسية للمرأة الفلسطينية تلك الفترة ويتوزع على بابين، الباب الأول يضم القسم النظرى، والباب الثانى يضم شهادة الراويات والرواة، والقسم النظرى يستفيد ضمناً من شهادة الراويات، ويخضعها لمنطق تحليلى واستنتاج ومقارنة من خلال بحث قامت بها عدة باحثات منهن: سمية الصفدى، لمياء شلالده، منى محاجنة، إيمان رضوان، فلسطين «سناء محرم، رقية العلمى» الأردن «بثينة عودة الكردى، مها التميمى» سوريا «خديجة عبد العال» لبنان «هالة منصور، صباح الخفش» مصر.

وقد ذكرت الباحثة فيحاء عبد الهادى أن هدف البحث الواسع الذى قام الكتاب على أساسه، هو الوصول إلى نتائج تاريخية مختلفة، وذلك لسد الفراغ والهوة التى تميز الأبحاث والدراسات عن تلك الفترة المبكرة من الاحتلال الإسرائيلى لفلسطين، إضافة إلى تغيير الصورة النمطية والتقليدية المرسومة للمرأة الفلسطينية وخاصة الريفية، حيث تتسم أغلب المساهمات السياسية لنساء القرى الفلسطينية بالغياب التام عن التاريخ المدون، بعكس نمط الصورة المعروفة للمرأة المدينية، والتى أعطاها التاريخ المدون حقاً ومساحة أهم وأكثر بعداً، رغم أن الواقع يمكن أن يكون مختلفاً عن ذلك، وهو ما لاحظه المؤرخ سويدنبرغ فى دراسته عن ثورة ١٩٣٦ يقول:

«إن حقيقة قيام الثورة فى محيط الرجل، يعنى أن نشاطات النساء اللواتى شاركن فى المجالات الخاصة، لم تسجل فى الذاكرة الشعبية على الأغلب، أو حتى القصص التى تدور حول المرأة فى إخفاء المقاتلين أو الأسلحة عن الإنجليز، والعبء المزدوج الذى وقع على كاهل الزوجة أو الأخت أو الأم، فكان من الصعب تجميعها».

وهنا يبدو البحث الذى استمر لسنوات طويلة، نوعاً من تحدى تلك المقولات التى درج العديد من المؤرخين على الحديث عنها، فما قالته الذاكرة الشفوية كان مختلفاً عن الذاكرة المدونة، وإن بدا منوطاً بمنظومة قيود وعادات اجتماعية حكمت المجتمعات العربية، وزادت من الوضع السيئ للمرأة سوءاً فى ظل الاحتلال الإسرائيلى، ما قبله بسنوات، والسنوات التى تلته أيضاً.

والمنظور المعتمد فى هذا البحث هو من وجهة المنظور النسوى للتاريخ المتجه للمرأة أولاً، والمستمع إليها والسامع لها، فهو منهج بحثى بامتياز كما تؤكد الدكتورة عبد الهادى:

«إنه المنهج البحثى الذى يتيح حرية ومرونة للباحثات والراويات معاً، حيث المعرفة الأعمق بنفسية النساء، وحيث تفكيك القيم السائدة التى لا تعتبر تجارب النساء مكونا أساسا فى صناعة التاريخ».





كان النساء يشاركن فى الصدامات بين اليهود والعرب، ويتعرضن لما تعرض له الرجل من تنكيل وملاحقة وضرب، ويشتبكن مع الجنود الإنجليز، ويقمن بتهديد من يبيع أرضه لليهود



وقد اعتمدت الباحثات فى عملهن الصعب والمجهد على قراءة الصوت الخفى الذى نبشنه من ذاكرة النساء الفلسطينيات. ليس صوتها الذى تدربت عليه فقط، ولكنه الصوت الذى لا تجرؤ على التفكير به، حتى مع نفسها، واعتمدن ووصفن ودققن وسجلن ملاحظات مسهبة وعميقة، واعتمدن على قراءة لغة الجسد والانفعالات وتدوينها. تقول خزنة حسن الخطيب عن حملها السلاح إلى جانب عز الدين القسام:

«ـــ الشيخ عز الدين علمنى وعلم أولادى، مغطية وفردى: ضليت أحارب لطلعنا، بالمسدس معاى يا بنتى

ـــ وين خبيتيه؟

أدوار المرأة الفلسطينية فى الثلاثينيات والأربعينيات (مجلدان)
فيحاء عبدالهادى
مركز المرأة الفلسطينية للأبحاث والتوثيق

... عزيـزيـن (لـهـجـة اسـتـنـكـار)! ها تعالي (...) ها (....) مخبيته؟ فيه يا بنتي قشاط اله».

وانتبهن إلى روح النساء في أحاديثهن الخاصة وعلاقتهن بأنفسهن من خلال الحديث عن علاقة كل واحدة منهن بعالم السياسة ذاك. فهل نستطيع الإنكار أن كل فلسطيني بالضرورة هو إنسان مُسيس بحكم طبيعة القضية الفلسطينية؟ فلماذا لم تكن النساء أيضاً مُسيسات؟ سؤال تجيب عنه الكثيرات بأجوبة تقود من سؤال إلى سؤال. هذه الأسئلة تواجه أجوبة مهمة، لا تتعرض فقط لتاريخ وتوثيق دور المرأة الفلسطينية في الثلاثينيات فقط، ولكنها توثق لتاريخ شعب بأكمله ولمرحلة مهمة لابد من الوقوف عندها طويلاً قبل الحديث عن الحاضر.

قبل العام ١٩٣٦ كانت مشاركة المرأة الفلسطينية في العمل السياسي تقتصر على عدة أدوار لم تختلف كثيراً عن الأدوار السائدة والنمطية للمرأة العربية، فيما يتردد من حكايات عن إسعاف جرحى الحرب، وتأمين القوت اليومي، ومد الرجال بالحماس، وما إلى ذلك. هذا من جهة ومن جهة أخرى بدت نتائج البحث الذي قامت به الباحثات متضاربة قليلاً مع معلومات بعض الراويات والرواة، فلم يكن هناك إجماع دائم على صحة المعلومات. حيث تؤكد بعض المصادر التي أرخت لتشكيل رابطة النساء الفلسطينيات في عام ١٩٢٩، عن جهود كبيرة للنساء تفوق ما ذكره التاريخ وبعض الرواة. ومصادر أخرى تذكر أن المرأة شاركت في الانتفاضة الفلسطينية سنة ١٩٣٣ وهذه مشاركة مؤرخة بعكس مشاركة المرأة الريفية. ولكن هناك راويات ورواة أكدوا أن هناك مجموعة كانت تسمى «رفيقات القسام»، وهن مجموعة من النساء شاركن عز الدين القسام ورفاقه في ثورة ١٩٣٦ ولكن حتى هذه المجموعة تبدو الروايات حولها متضاربة، وإن كان هناك إجماع عليها شفويا. والتاريخ المكتوب أيضا لا يعلق أي أهمية على مشاركة المرأة السياسية في ثورة ١٩٣٦ لكن التاريخ الشفوي الذي تؤكد عليه معظم الروايات، لا يقلل من أهمية مشاركة المرأة حينها، سواء ما يندرج منها تحت دور سياسي اجتماعي، مثل التموين والتحريض ونقل الأخبار والرسائل، وإخفاء الثوار والتمريض وتأسيس الاتحادات والجمعيات ومراقبة الطريق، وتخليص الرجال من الإنكليز، وتمثلت المشاركة السياسية المباشرة من مشاركة المرأة في المؤتمرات السياسية العربية التي عقدت في الثلاثينيات لنصرة القضية الفلسطينية.

تقول عصام الحسيني عن مظاهرة قادتها فتاة من غزة اسمها رباب الحسيني: «دايما مظاهرات وثورات حتى أختي رباب اشتركت في المظاهرة، ووالدتي خيطت لها العلم العربي حتى تحمله، وألقت خطابا في الجامع الكبير في غزة، وألقت كلمة حماسية وحمست الناس للقتال».

والحقيقة أن الباحثات وجدن صعوبة في حث ذاكرة الراويات والرواة على استحضار وقائع المؤتمرات، عدا مؤتمر النساء الشرقيات الذي عقد في القاهرة سنة ١٩٣٨ لنصرة قضية فلسطين، والصعوبة التي نجمت عن النظرة إلى المرأة



من صور النكبة ١٩٤٨

العاملة في الحقل السياسي نظرة غير جيدة، لأنها دخلت إلى عالم الرجال، وهذا ما كان يسيء إلى سمعتها، رغم أن أغلب النساء كن من الطبقات الميسورة، لكن ذلك لم يجعلهن بمنأى من الرقابة الاجتماعية المتشددة للمجتمع المحافظ، مع ذلك تجاوزت النساء تلك العثرات وناضلن على مستويين: مستوى مناهضة الاحتلال الإسرائيلي، ومستوى المناداة بحرية المرأة ومساواتها بالرجل في مجتمع خاضع للتشدد الديني والاجتماعي، ولكن بكافة الأحوال حتى في تلك الأوقات، لم يكن المجتمع العربي خاضعا للمعادلة الدينية التي يخضع لها حاليا:

«رغم فرض الحجاب في تلك الفترة التاريخية وتهديد المخالفات بمعاقبتهن بتشويه وجوههن، إلا أن هذا لم يثن المرأة عن الخروج في مظاهرات نسائية، تنادي بحقوق المرأة، وتطالب بنزع الحجاب».



في الجزء الثاني من الكتاب الذي توزع بطريقة مماثلة للكتاب الأول، ولكنه يتحدث عن فترة الأربعينيات والنكبة ١٩٤٨ وأثرها على المرأة، يتطرق البحث إلى الحديث عن انحسار دور المرأة الريفية في العملية السياسية مع انحسار الثورة الفلسطينية المسلحة، وارتكز عمل المرأة السياسي على العمل الاجتماعي والثقافي المرتبط بالعمل السياسي، فاتجهت المرأة للعمل التربوي والتحريضي الثقافي من مسرح وغناء، ومقاطعة البضائع الإسرائيلية والمشاركة في المظاهرات التي تعاظمت بعد ١٩٤٧تقول الراوية حلوة الجقمان التي أصيبت برصاصة أثناء الاصطدامات:

«هذي كنا نشارك مرات فيه، كنا نمسك الحجارة ونرجم على الهذا، وبالمظاهرات نوقف وهذا، ويصير اصطدامات بيننا وبينهم».

وكان النساء يشاركن في الصدامات بين اليهود والعرب، ويتعرضن لما تعرض له الرجل من تنكيل وملاحقة وضرب، وكان النساء يشتبكن مع الجنود الإنكليز، ويقمن بتهديد من يبيع أرضه لليهود، وينقلن أخباره للجميع قبل ١٩٤٧ ويذكر رواة كثر أن الحديث عن دور هامشي للمرأة الريفية غير صحيحة، ولكن هذه روايات متناقضة. يقول الراوي أحمد العيساوي:

«في هذه الفترة الحساسة جدا، كان للمرأة دور فعال وصعب جدا، لأن الجيوش كثرت والمسألة صارت خطر، فكانوا يعتمدون على المواصلات وشغلات زي هدول على الحريم».

أما في العمل السياسي المنظم فقد تركز نشاط المرأة في تكوين جمعيات واتحادات نسائية، والغريب أنه في تلك الفترة أغفل المؤرخون أسماء النساء المؤسسات للاتحاد النسائي الفلسطيني وأحالوا مرجعيتها لأزواجهن، وهذا جزء من تزييف الحقيقة - أسست الاتحاد النسائي الفلسطيني السيدة زليخة الشهابي- ومن الجمعيات التي تأسست: جمعية التضامن النسائي، جمعية التقدم النسائي، وشاركت النساء أيضا في عصبة التحرر الوطني. وكان لها جمعيات تعنى بالعمل السياسي العسكري، مثل جمعية «زهرة الأقحوان» التي أسستها مهيبة خورشيد ولعبت هذه الجمعية دورا عسكرياً سياسياً قامت به عضواتها، وزاوجن بين العمل العسكري والعمل السياسي، ووقف البحث عند آثار قرار التقسيم الذي ساهم في وعي المرأة الفلسطينية لقضيتها، فتأسست جمعيات جديدة، رغم أن عام الهجرة أظهر من خلال الراويات أن المرأة كان لها الدور المميز والكبير في صمود الأسرة الفلسطينية. تدل التغييرات الاجتماعية أن حضور المرأة صار أكثر بروزاً رغم حالة التزمت الاجتماعي، خاصة في الفترة التي انتشر التعليم فيها، ودخلت المرأة الأعمال التي كانت حكراً على الرجل، مثل الكتابة في الصحف وإعداد البرامج الإذاعية، وإلقاء المحاضرات العامة والخطب السياسية.

من خلال رواية النساء والرجال، ظهرت مسألة مهمة، وهي أن التاريخ الشفوي أضاف الكثير من أسماء النساء المناضلات إلى أسماء النساء القليلة. قياسا لنتائج البحث، وقياسا لما كتبه التاريخ المدون، والذي حول النساء المعترف بهن في التاريخ المقروء إلى رموز في ذاكرة الشعب الفلسطيني.

في القسمين الخاصين بحديث الراويات النساء، والذي تتجاوز مساحته ثلثي حجم البحث، تبرز أسماء راويات مهمات «سميرة خوري، مهيبة خورشيد، عصام عبد الهادي، عصام الحسيني، ميمنة عز الدين القسام، وديعة قدور خرطبيل».

تتضح مسألة لا تقل أهمية عن البحث النظري، فما قدمته النساء من شهادات، لا يعد وثيقة تاريخية فقط، لتدوين ذاكرة المرأة الفلسطينية، بل هو بمثابة توثيق جديد وكتابة مختلفة لتاريخ فلسطين في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين. فهو يجلو ويكشف من الدقة عن جوانب مختلفة لم يتم التطرق إليها مسبقاً في أدبيات الذاكرة الفلسطينية، وباعتقادي أن أهمية هذا البحث لا تنبع فقط من إعادته لاكتشاف الحقائق وتثبيتها، وإلقاء الضوء على الدور الفاعل والثنائي الفاعلية للمرأة، بل كونه سيكون مرجعاً لمختلف أنواع الإبداع من مسرح وسينما ورواية ونقد أدبي، لأنه يشكل مادة حياتية وتفصيلية لخارطة لم تكتمل يوماً عن مأساة الشعب الفلسطيني، وتفاصيل غيبها التاريخ الرسمي وتجاهلها، وليس كما تقول كتب التاريخ الرسمي عن هجرة الفلسطينيين، وترحيلهم بتلك الطريقة الموشومة بالخوف والذعر، إنه التاريخ الشفوي غير المنحاز إلا لأرض الحقيقة، حيث خضع الشعب الفلسطيني لعملية إبادة منظمة ومدروسة، لم يقف على الحياد منها النساء والرجال معاً، لكن ذلك لم يمنع أن يحتاج التاريخ المدون إلى ذاكرة النساء الشفوية والمقاومة، لإعادة الاعتبار إليهن ولهم، على حد سواء مرة أخرى. ■

Einstein
(إينشتين)

Walter Isaacson
Simon & Schuster, $32.00,
704PP., 2007



كيف يعمل عقله؟ وما الذى جعله عبقريا؟ فى تلك السيرة الذاتية للعالم الألمانى إينيشتين تأكيد على أن عبقرية أينشتين وخياله العلمى نابعان من طبيعة شخصيته المتمردة، ونتيجة للتلاقى الحادث بشخصيته بين الحرية والإبداع.

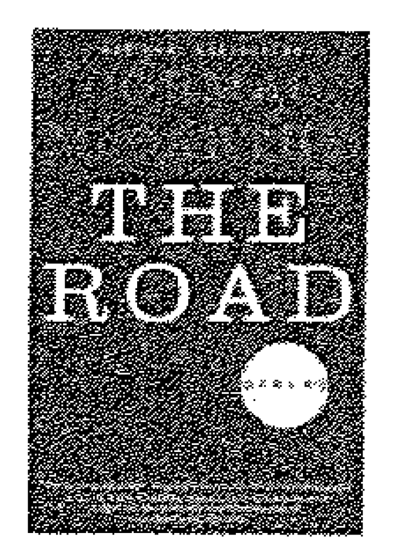
انطلاقا من تفحصه لرسائل أينشتين الشخصية المفرج عنها حديثا، الكاتب «والتر ايزاكسون» يوضح كيف أصبح الأب المكافح، الذى يواجه صعوبات مع زوجته ولا يستطيع إيجاد عمل، قارئا للكون ومفسرا له.

الكاتب يبدأ بسرد حياة أينشتين منذ طفولته ليستعرض مشاكله الدراسية المتعددة التى واجهته، منتقلا عبر السنين ليستعرض تأثير الأحداث العالمية المختلفة فى حياة أينشتين، فى كتاب يحكى عن حياة رجل من أهم رجال القرن العشرين.

▪

The Road
(الطريق)

Cormac McCarthy
Vintage Books, $14.95,
304PP, 2007



أب ابن يسيران وحيدين عبر الأراضى الأمريكية المحروقة، لا شىء يتحرك على الأرض المخربة سوى الرماد الذى تذروه الرياح، والجو بارد بما يكفى لسحق الأحجار، والثلوج تسقط رمادية بفعل الرماد المنتشر، والسماء من فوقهم سوداء. يستهدفان الوصول إلى الساحل، على الرغم من عدم معرفتهم بما ينتظرهم هناك، لا يحملان معهما سوى مسدس لحمايتهما من قطاع الطريق.

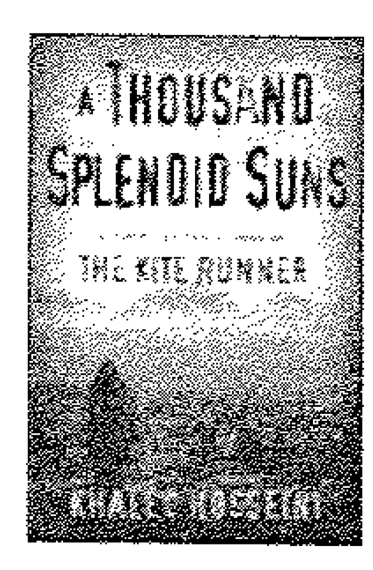
(الطريق) رواية مؤثرة إلى حد كبير، تصور مستقبلا بلا أمل، وخرابا ودمارا، وصراعا للبقاء.

الرواية صنفت كإحدى روايات العام بالعديد من القوائم المنشورة بكبرى الصحف والمجلات العالمية.

▪

A Thousand Splendid Suns
(ألف شمس ساطعة)

Khaled Hosseini
Riverhead Hardcover,
$25.95, 384PP., 2007



بعد روايته الأولى التى أثارت ضجة كبرى، (مُطير الطائرات الورقية)، والتى تحولت الآن إلى فيلم سينمائى، يقدم خالد حسينى الأفغانى الأصل روايته الجديدة (ألف شمس ساطعة)، التى تصور ثلاثة عقود من الجهاد الإسلامى المسلح ضد الاتحاد السوفيتى.

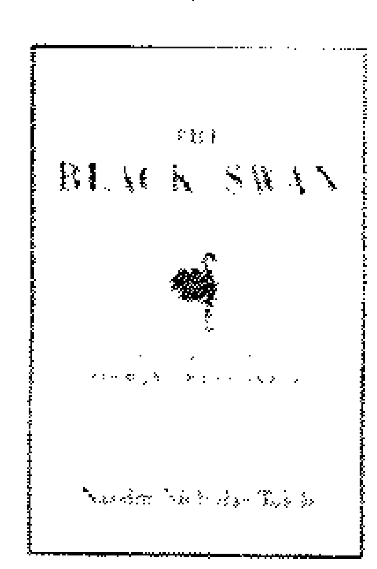
فتاة صغيرة اسمها «مريم» فى الخامسة عشرة من عمرها، تُزوج لرجل فى الأربعين من عمره، ولكن مع فشلها فى إنجاب طفل يحمل اسمه، يتحول إلى وحش كاسر ويتزوج للمرة الثانية بفتاة أخرى فى الرابعة عشرة تدعى «ليلى»، التى تفشل بدورها فى الإنجاب.

مع الحرب الدائرة، تدور حرب أخرى صغرى، تتحالف فيها مريم وليلى ضد زوجهما الطاغية.

▪

The Black Swan
(البجعة السوداء)

Nassim Nicholas Taleb
Random House, $26.95,
400PP, 2007



كل البجع أبيض، فما هى احتمالية وجود بجعة سوداء؟

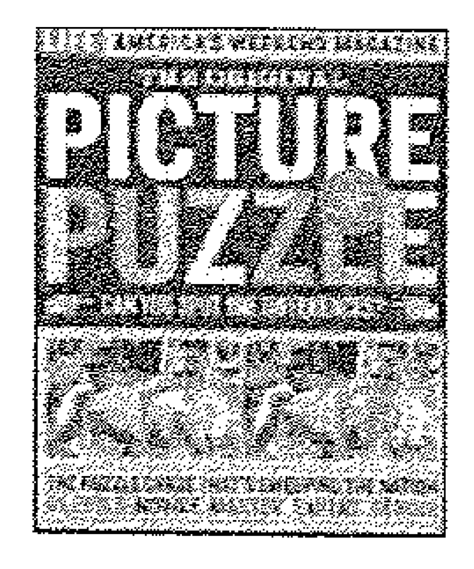
فى هذا الكتاب يعارض «نسيم طالب» التنبؤات الإحصائية التى تؤكد الندرة التامة لاحتمالية وجود بجعة سوداء بين البجع الأبيض، وهو ما يدحضه طالب بالعديد من الأمثلة الاقتصادية والسياسية التى تؤكد إمكانية حدوث الأحداث غير المتوقعة، مثل أحداث الحادى عشر من سبتمبر أو مثل الصعود الرهيب لموقع جوجل، الذى أصبح فى سنوات قليلة الموقع الأول فى العالم.

رجال أعمال أصبحوا بليونيرات، وكتب حققت مبيعات ضخمة، وأفلام نجحت نجاحا مذهلا، كل ذلك، أمثلة مختلفة لإمكانية وجود بجعة سوداء.

▪

Life: The Original Picture Puzzle
(الحياة: لغز الصورة الأصلى)

LIFE MAGAZINE
EDITORS
Life, $10.99, 176PP, 2007



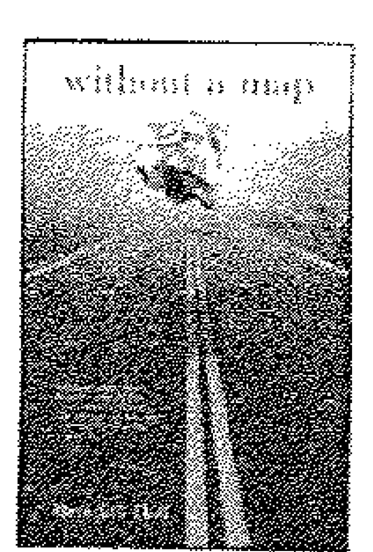
من أكثر ما يميز العدد الأسبوعى من مجلة «الحياة» الصفحة الأكثر شعبية بأمريكا، لغز الصورة، التى تكاد أن تكون نشاطا أساسيا فى حياة ١٣ مليون عائلة من قراء المجلة، وبناء على طلب المئات من القراء، أصدرت المجلة كتابا للغز الصورة فى أول تلك السنة، ولكن مع الطلب المتزايد يأتى الكتاب الثانى للغز الصورة.

الكتاب يحتوى على العديد من الصور التى احتلت مكانا من قبل بالمجلة مرفقة بخبر ما، أو تحكى قصة ما، كما يحتوى على ثلاثة مستويات مختلفة من الاختلافات بين الصور.

▪

Without a Map
(بدون خريطة)

Meredith Hall
Beacon Press, $24.95, 248PP,
2007



مذكرات شخصية، وقصة مؤثرة لصاحبتها «ميردث هال». فى ١٩٦٥ عندما كانت فى السادسة عشرة من عمرها، طردت من مدرستها الثانوية، بسبب اكتشاف إدارة المدرسة لحملها.

حملها كان سببه خطأها مع حبيبها الذى يكبرها بعدة أعوام، ولا يكترث لأمرها فى حقيقة الأمر، والذى تركها بعد ذلك وحيدة مع حملها، لتضطر إلى الهرب من بيت أمها، إلى بيت أبيها والدها المنفصل عن أمها والمتزوج بأخرى، لتعيش مع والدها وزوجته، وتمر فترة الحمل عليها لتضع طفلها أخيرا، الذى يؤخذ منها للتبنى وهى فى غيبوبتها.

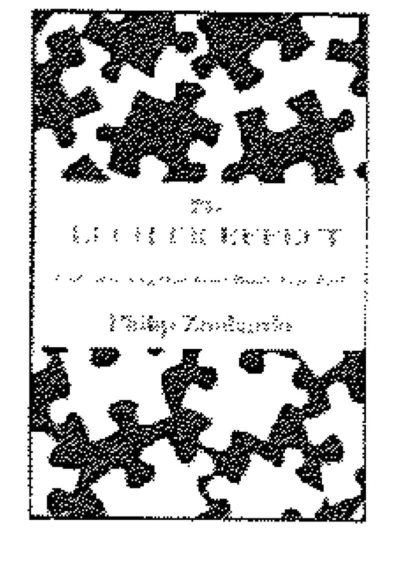
تلتحق «هال» بإحدى المدارس الداخلية لاستكمال دراستها، ثم تتخرج وتسافر إلى أوروبا، لتمر عليها الأيام، ويستمر تجولها وحيدة بين البلاد حتى تصل إلى الشرق الأوسط، لتكتشف ضياع عمرها وحيدة متجولة، وهو ما يدفعها لتقرر العودة إلى بلادها ثانية.

تعود «هال» إلى بلدها لتتزوج وتنجب طفلين، قبل أن يظهر ابنها الأول فى الصورة ويتصل بها، ليندمل جرحها.

▪

The Lucifer Effect
(تأثير الشيطان)

Philip Zimbardo
Random House, $27.95,
576PP, 2007



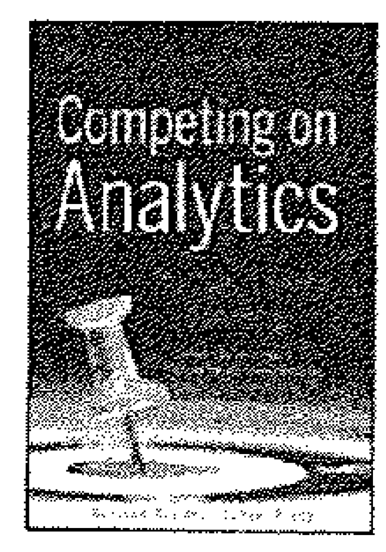
ما الذى يحوِّل تصرفات بعض الناس فجأة من الخير إلى الشر، وكيف يتحول الفرد إلى النقيض فى تصرفاته؟ وما الخيط الرفيع الذى يفصل بين الخير والشر؟

الطبيب النفسى «فيليب زمبرادو» يوضح فى هذا الكتاب الأسباب التى لا تعد ولا تحصى لتغير شخصية الإنسان فى ثوان قليلة، وما هى المغريات التى يمكن أن نتعرض لها جميعا لنقع تحت تأثير الشيطان، ويستعرض القوى التى يمكن أن تحول إنسانا محترما إلى وحش، ويحاول أن يقدم طرقًا وحلولاً للإنسان ليحافظ على اتجاهه بعيدا عن قوى الشر.

▪

Competing on Analytics
(التنافس على التحليل)

Thomas H. Davenport ,
Jeanne G. Harris
Harvard Business School
Press, $29.75, 2402PP, 2007



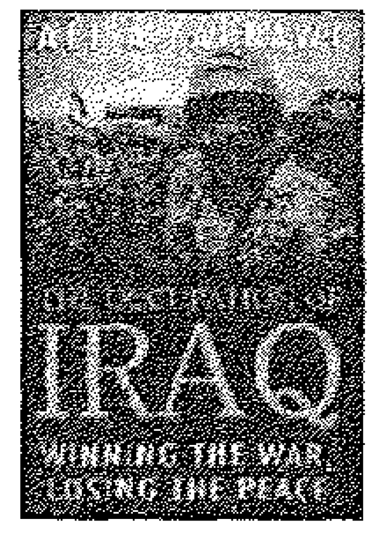
عندك الآن معلومات أكثر من أى وقت

مضى عن البيئة المحيطة بعملك. ولكن هل تستخدمها بفاعلية لتتغلب على منافسيك؟ إذا كانت إجابتك بلا، فبالتأكيد أنت تخسر واحدة من أهم وسائل المنافسة في مجال الأعمال.

في كتابهما الجديد «توماس دافينبورت» و«جين هاريس»، يجادلان بأن طرق استخدام وتحليل البيانات قد شهدت تقدما كبيرا في السنوات الأخيرة، كما شهد استخدام طرق التحليل المختلفة في اتخاذ القرار تحولا دراميا، ويوضحان كيف أن العديد من المؤسسات الناجحة تبني خططها التنافسية واستراتيجياتها على طرق التحليل المختلفة للبيانات والتي تعطي نتائج مبهرة.

الكتاب يتحدث عن تحليل البيانات وأنظمة التحليل الكمي والإحصائي والتنبؤي، وطرق استخدامها في عالم الأعمال الحديث.

The Occupation of Iraq
(احتلال العراق)
Ali A. Allawi
Yale University Press, 2007, 5442PP, 28.00$

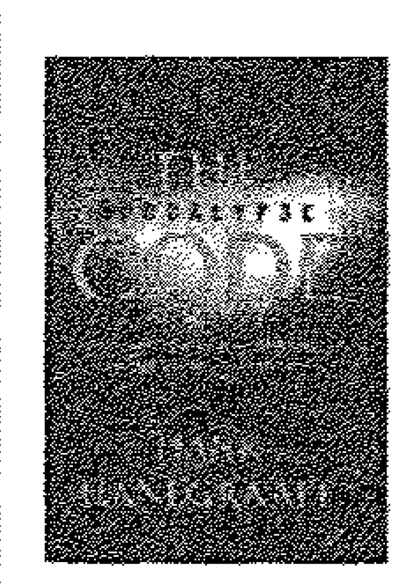


لثلاثين عاما كان متوغلا في السياسة العراقية، إنه «علي علاوي»، الذي أمضى فترة طويلة كأحد زعماء المعارضة العراقية ضد النظام البعثي، ثم أصبح في سنوات ما بعد صدام حسين عضوا في الحكومة العراقية، ليشارك في اتخاذ القرارات والأحداث الوطنية الحاسمة والمهمة.

في هذا الكتاب وزير الدفاع العراقي السابق «علي علاوي»، يحكي عن تجربته الشخصية الفريدة، من خلال فهمه العميق لتاريخ مجتمعه وبلاده، وعلاقاته المتعددة مع جميع الأطراف العراقية. ويحاول الإجابة على أسئلة العراق المحيرة، وماذا فعلت الولايات المتحدة حقا باحتلالها العراق، ولماذا ساءت الأمور عما كان مخططا لها؟

يتعقب الكتاب أسباب السياسات المشوهة والمتناقضة في العراق، وكيف بدأت الفرقة بين السنة والشيعة والأكراد، ويحاول علاوي من خلال هذا الكتاب تقديم منظور واضح للعراق وتأريخ لتاريخ العراق الحديث.

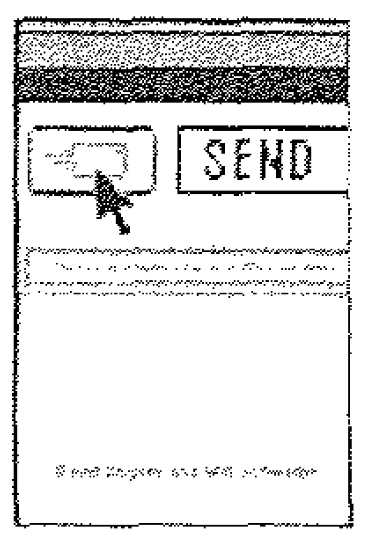
The Apocalypse Code
(أحداث النهاية)
Hank Hanegraaff
Thomas Nelson, 2007, 3362PP, 21.99$



«معظم ما سمعناه، أو قرأناه، أو قيل لنا عن أحداث نهاية العالم كلها اعتقادات غير صحيحة»، هذا ما يقوله «هانك هانيجراف» في كتابه (أحداث النهاية)، الذي يؤكد فيه على أن هناك مجموعة واسعة من المعتقدات والتعاليم عن المستقبل، وعن المعركة النهائية بين الخير والشر، وعن شكل الأيام الأخيرة للعالم، وطريقة نهايته، وكل هذه التعاليم والمعتقدات بنيت على تفسير خاطئ لما يقوله الكتاب المقدس فعلا عن نهاية العالم.

الكتاب يقدم قراءة جديدة في ما يقوله الكتاب المقدس عن نهاية العالم، ويقدم تفسيرا لأهمية معرفة مثل تلك المعلومات اليوم.

Send
(أرســـل)
David Shipley, Will Schwalbe
Knopf, $19.95, 256PP, 2007

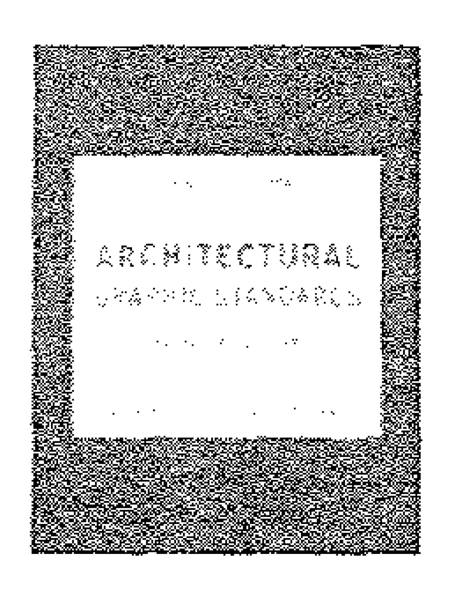


البريد الإلكتروني، إحدى أحدث وسائل الاتصال ونقل المعلومات الحديثة، والذي لا يزال استخدامه لا يخضع لأي قواعد أو آداب، وهذا الكتاب هو الأول من نوعه لتوضيح وشرح تلك القواعد.

بعد إعطاء نبذة عن تاريخ البريد الالكتروني، يتحدث المؤلفان عن كيفية إرسال البريد الالكتروني وكتابته، والأساليب الواجب إتباعها عند إرسال بريد الكتروني لأهداف محددة، الكتاب يساعدك على تلافي الأخطاء الشائع الوقوع بها عند كتابة محتوى البريد الالكتروني.

أيضا يتطرق الكتاب إلى فنون كتابة حقل «الموضوع»، وآداب إرسال نسخة من البريد الالكتروني إلى مستلم آخر، كما يحلل الكاتبان النواحي القانونية المتعلقة بالبريد الالكتروني.

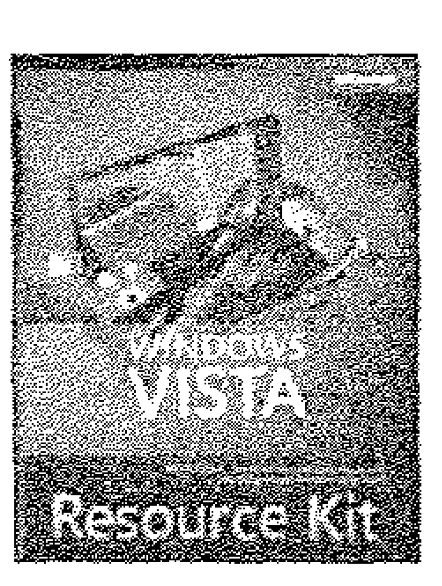
Architectural Graphic Standards
(معايير التصميم المعياري)
The American Institute of Architects
Wiley, $250.00, 11202PP, 2007



منذ عام ١٩٣٢ والمعهد الأمريكي للعمارة يصدر هذا الكتاب، وقد أطلق على العشرة أجزاء التي صدرت منه من قبل «توراة المعماريين».

هذا الكتاب هو الأحدث في المجموعة، به توضيح لمعايير كل شيء عن العمارة، بدءا من أعمال الحفر إلى أعمال تركيب الأسقف. الكتاب يأتي مزودا بأكثر من ٨٠٠٠ تخطيط مختلف متضمنة رسوما تخطيطية ورسوما إنشائية مفصلة، مما جعله المرجع الأول لكل معياري يواجه تحديا تصميميا أو إنشائيا.

Windows Vista(TM) Resource Kit
(دليلك إلى وندوز فيستا)
The Windows Vista Team
Microsoft Press, $59.99, 15682PP, 2007

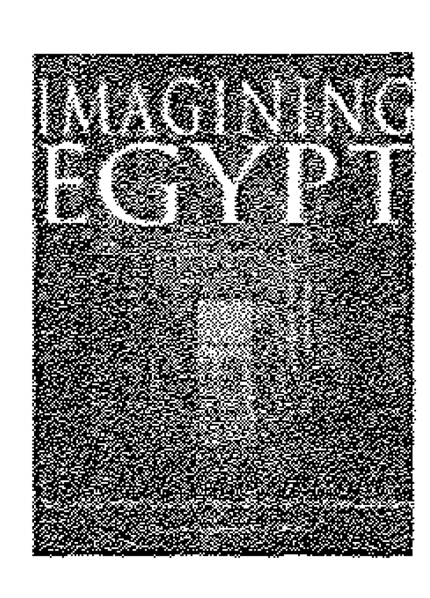


من فريق عمل نظام التشغيل الأحدث وندوز فيستا يأتي هذا الكتاب، الذي يحوي المعلومات الدقيقة حول نظام التشغيل الجديد، وخاصة تلك المعلومات التي يحتاجها أي مستخدم حول حلول المشاكل التي يمكن أن تواجهه، وحول عوامل الأمان وطرق تعزيزها.

أيضا يحتوي الكتاب على كيفية وضع قواعد إدارة النظام للمجموعات، بالإضافة إلى كيفية جعل النظام يدار أوتوماتيكيا، والعديد من التلميحات حول نظام التشغيل.

الكتاب يأتي مرفقا بأسطوانة مدمجة تحوي المزيد من المعلومات والتطبيقات ونسخة الكترونية من الكتاب لتسهيل البحث به.

Imagining Egypt
(تخيل مصر)
Mark Millmore
Black Dog & Leventhal Publishers, $24.95, 192PP, 2007

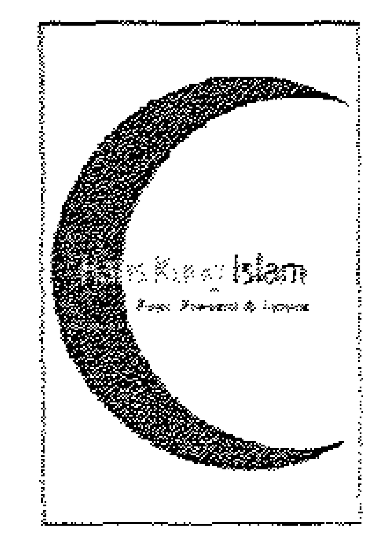


طريقة جديدة لتصفح تاريخ مصر والمصريين القدامى في هذا الكتاب الموجه للكبار والصغار على السواء.

قدماء المصريين عاشوا في ازدهار لأكثر من ثلاثة آلاف عام، وهم يعتبرون أكثر المجتمعات المتطورة والمبدعة التي عرفها العالم، في هذا الكتاب يحاول «مارك ميلمور» الكشف عن طريقة بناء الأهرامات، ويقدم قراءة في الحياة اليومية للمصريين القدامى ويعرض لأساطيرهم وخرافاتهم.


يقدم أيضا «مارك ميلمور» باستخدام تقنيات الكمبيوتر والتصميم تخيلا لشكل الحياة في مصر القديمة، الأهرام والمعابد، وصور الحياة اليومية.

Islam: Past, Present and Future
(الإسلام: الماضي، الحاضر والمستقبل)
Hans Kung
Oneworld Publications, $39.95, 1024PP., 2007



لأكثر من عقدين، احتلت الديانات في العالم اهتمام الكاتب والمفكر «هانز كونج»، في كتبه التي ألهمت الملايين، التي يقدمها في شكل مبتكر يقدم الحوار الجديد بين الثقافات المختلفة في العالم.

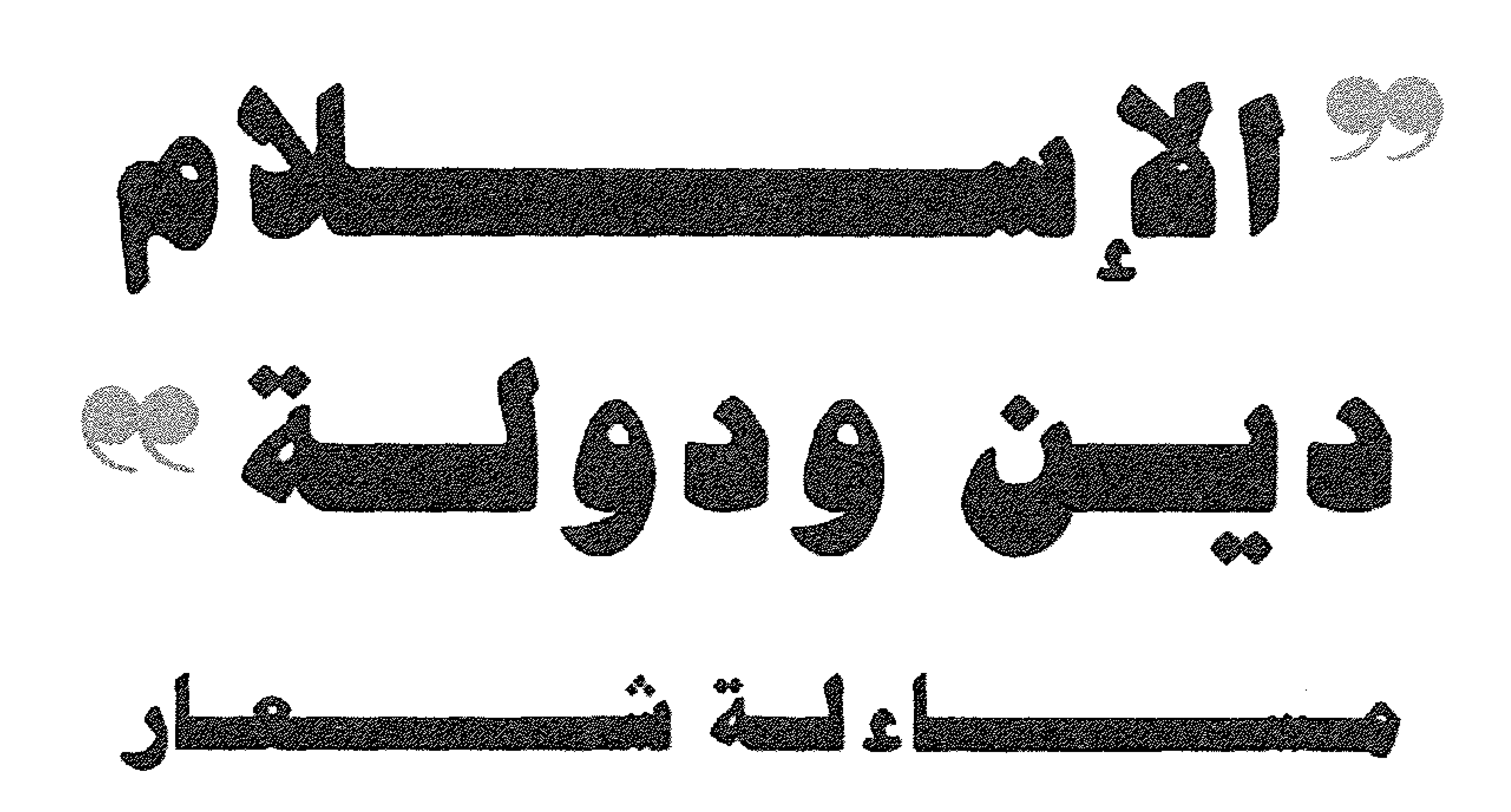
في هذا الكتاب يقدم «هانز كونج» نظرة عميقة في الإسلام ثاني أكبر الديانات في العالم بعد المسيحية، يعرض فيه تاريخ الألف وأربعمائة سنة التي غيرت العالم، ويصف سمات الطرق المختلفة في الإسلام، كما يحاول رسم صورة حقيقية لخريطة الإسلام الحالية وتحليلا لواقعه، وفي النهاية يحاول توقع مستقبل الإسلام في العالم.


سجاد ماك لكل الأغراض .. لكل الأجيال
Starfish
دواسات حمام
متواجد في مراكز بيع بواقى الت
قطع موكيت



سجاد أطفال
ISO 9001:2000
ISO 14001
ISO 18001
صدير المنتشرة في كل ارجاء مصر
شرقى
مطبوع
مشايات
ادة صلى
www.maccarpet.com





"الإسلام دين ودولة" مساءلة شعار

جابر عصفور

مواقف الرسول ﷺ المدنية تصرفات جزئية، مرتبطة بتدبير الواقع وسياسة المجتمع، وأنها خاصة بزمانها ومكانها وظروفها، وأنها على سبيل الاجتهاد من الرسول ﷺ، ورأيه فيها يمكن أن يصيب وأن يخطئ



ما أكثر ما نسمع هذه الأيام شعار أن الإسلام «دين ودولة»، وهو شعار متكرر فى الخطاب الدينى الذى تنتجه بعض أصوات المؤسسة الدينية الرسمية، والخطاب الدينى لمجموعات الإسلام السياسى الموازية التى تسعى إلى الانقلاب على الدولة المدنية وإقامة دولة دينية مقابلها، نموذجها فى ذلك بعض تجارب حدثت فى إيران التى تحولت إلى دولة دينية، يحكمها الملالى وآيات الله، بوصفهما المرجعية العليا التى لا يعلو عليها غيرها. وقس على ذلك نموذجًا مقابلاً، وجد قسرا فى أفغانستان - طالبان. وأضف إليه النماذج الموجودة فى الديانات الأخرى التى تجمع ما بين المسيحية (دولة الفاتيكان) واليهودية (إسرائيل الحاخامات) وديانات أخرى غير سماوية، تتجذر صفات الحكم الدينى لها حسب مذاهبها. وبما أن الإسلام آخر الديانات السماوية وختامها الذى جاء مصدقًا لها، فمن المنطقى، ظاهريا على الأقل، قياسه على غيره والحديث عنه بوصفه دينًا ودولة.

وأهم ما نلاحظه على هذا الشعار ثلاثة أمور: أولها أنه يتكرر تمييزا بين الإسلام وغيره، بما فى ذلك الدين المسيحى الذى أمر دعاته بأن يدعوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، تأكيدا أن الإسلام دين شامل، كلىّ النظرة، لم يعرف السطوة الوحشية للكنيسة وكوارث الحكم الثيوقراطى المتحالف مع البابوية فى أوروبا التى شهدت محاكم التفتيش الدينية، وكانت منطلقا لغزوات استعمارية، تحت راية الصليب الذى هو برىء مما ارتكبه أتباعه من كوارث باسمه. وثانيها: البعد التأويلى لهذا الشعار الذى يرى فى كل ما ينتسب إلى الإسلام، خصوصا فى تأويلات نصوصه القرآنية، أو وقائع سنّته، ما يصلح لكل زمان ومكان، وما يصل بين الذر والذرى، أى كل شىء فى الحياة الدنيا وما بعدها، فلا يصيبه تغير الزمن المتحول، أو تجدد الحاجات الإنسانية المتغيرة التى تؤكد أننا أدرى بشؤون دنيانا، وأنه لابد من التمييز بين القواعد الكلية الثابتة، والقواعد الجزئية المتغيرة، عملا بالقاعدة التى صاغها ابن قيم الجوزية بقوله: «لا يُجعل كلام النبوة الجزئى الخاص كليا عاما، ولا الكلى العام جزئيا خاصا». وآخر الأمور التى نلاحظها أن هذا الشعار يغدو اللازمة المنطقية لجماعات ترى الشر استولى فى ملكوت الله، وتكاثرت المفاسد والشرور ما بين أنظمة الحكم وأخلاق الناس، وسادت طبائع الاستبداد ما بين المحكومين والحاكمين، وذلك بكل ما تقترن به من دوافع تحفز على التفكير فى إقامة نظام يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا (كما حدث فى الفكر الشيعى)، أو يعيد ميزان العدل إلى كون مختل، أفسدته الفرق الضالة المضلة، وذلك بالعودة إلى الدين الذى فيه صلاح كل شىء. ولا يختلف مبدأ «الحاكمية لله» عن مبدأ «الإسلام هو الحل» فى هذا

السياق، فكلاهما يستلزم ما تنوب فيه الفرقة الناجية عن الله الذى لا يحكم بنفسه، وإنما بالإنابة عنه، فى مدى احتكار سلطة الدين والدنيا، تحقيقا لما تراه الفرقة الناجية - لا غيرها - عدلا، وإعمالا لما تؤكده هى على أنه صحيح الإسلام الذى يجمع ما بين ثنائية الدنيا والدين، ولكن بما يرد الأولى (الدنيا) على الثانية (الدين)، ويحقق التطابق بينهما، جاعلا الأولى تطبيقا حرفيا أو صدى كاملا للثانية، حسب التفسير الذى انتهى إليه من يدعون أنهم الفرقة الناجية دون غيرهم من فرق الضلالة. والنتيجة التمييز بين بعض المسلمين وغيرهم من المسلمين المحسوبين على الفرق الضالة، وبين المسلمين جميعا وغيرهم الذين يصبحون أهل ذمة، أو يحكم عليهم بوضع أهل الذمة. وذلك بما يقضى على مبادئ المواطنة والمساواة فى الحقوق والواجبات وحق الاختلاف وحرية التعبير... إلخ.

ولا ينفصل عن هذه الأمور الثلاثة سعى بعض تيارات المؤسسة الدينية الرسمية التى تريد توسيع مدى نفوذها، وتأكيد سطوتها الدينية التى قد تكون شرطا لتحقيق مكاسب مادية، على نحو ما فعلت البابوية، ولذلك حرص العقلاء من المصلحين المسلمين المحدثين - كما فعل الإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) - على تأكيد أن الإسلام هدم بناء السلطة الدينية ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم، وأن الإسلام لم يدع لأحد بعد الله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، وأن الرسول ﷺ كان مبلغا ومذكرا لا مهيمنا ولا مسيطرا. وليس فى الإسلام الذى يتحدث عنه الإمام محمد عبده ما يسميه البعض «الإمام المعصوم» من الملالى أو آيات الله، ولا الرموز الدينية التى لا يقبل قولها المساءلة أو النقاش أو الاختلاف، أو عدم إظهار الاحترام المذعن الذى يسرف فى التبجيل والإجلال وفرض التصديق الذى يعود بنا إلى صفات بابوية، ويخلق سلطة جديدة لا وجود لها فى إسلام أمثال محمد عبده أو نصوص الدين والسنة الصحيحة التى تؤكد أن من حق كل مسلم أن يفهم عن كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، دون توسط من أحد من سلف أو خلف، ودون تصديق من عالم أزهرى، أو سلطة جماعة أو جماعات موازية تحتكر الفتوى، شريطة أن يكون هذا المسلم مجتهدا، جامعا شروط العلم وأدواته التى تعينه على الفهم، ولغيره من علماء الأزهر أن يبين صوابه أو خطأه فى الاجتهاد فى إطار المجادلة بالتى هى أحسن، والدعوة إلى سبيل ربنا - جل وعلا - بالحكمة والموعظة الحسنة. وإذا كان هذا الفهم ينفى وجود السلطة الدينية فى الإسلام، حيث لا هيمنة ولا ألقاب رنانة، فإنه ينفى صفة الدولة الدينية فى الوقت نفسه، ويؤكد أهمية الدولة المدنية من منظور أننا أدرى بشؤون دنيانا التى نحن مأمورون بإعمارها، وإعمال مبادئ العلم فى تطويرها، فالتفكير فريضة إسلامية، وإعمال مبادئ العقل والإفادة من كل منجزات العلوم الطبيعية والإنسانية فرض عين على كل مسلم مندوب لأن يطلب العلم فى كل مكان، وأن يفيد من الدين ما يصلح به دنياه، ويعينه على تحقيق غاياته الكبرى، وهى العدل والمساواة والتقدم المستمر الذى يؤكد سعادة الإنسان وخيريته التى لا يتمايز معها دين على دين، أو يعلو جنس على غيره، أو طائفة على أخرى، أو أقلية جشعة على غيرها من الأغلبية المحرومة من خيرات وطنها الذى لا تتوزع فيه الثروة بالعدل والقسطاس.



وتنتهى الملاحظات السابقة إلى نفى التطابق بين طرفى ثنائية الإسلام «دين ودولة»، فواو العطف - لغة - لا تقيم اتحادا بين طرفيها، كى يغدو كل منهما غيره، وإنما تفصل بين المعطوفين بما يؤكد تمايزهما، ومن ثم تمايز الإسلام من حيث هو دين عن الدولة التى يغدو الإسلام مصدرا من مصادرها التشريعية، دون أن يكون هو إياها بالضرورة، فالإسلام دين بالقطع، ولكنه ليس دولة إلا على سبيل الصفة التى قد تلحق بالدين أو لا تلحق به، بلا تطابق، أو تحويل لثنائية العطف اللغوى إلى اتحاد موهوم بين ما هو غير متحد أو متطابق. ولولا ذلك ما تعلمنا من ميراثنا الإسلامى ضرورة أن نعمل لدنيانا كأننا نعيش أبدا، ولآخرتنا كأننا نموت غدا، وأننا أدرى بشؤون دنيانا، ولا تلقينا عن الفقهاء مبدأ أن التصرفات النبوية تنقسم على العموم إلى تصرفات تشريعية وأخرى غير تشريعية، وأن مواقف الرسول المدنية تصرفات جزئية، مرتبطة بتدبير الواقع وسياسة المجتمع، وأنها خاصة بزمانها ومكانها وظروفها، وأنها على سبيل الاجتهاد من الرسول، ورأيه فيها يمكن أن يصيب وأن يخطئ، وأنها قبلت التصويب من صحابته. وتقبل الرسول اجتهاداتهم التى رآها مفيدة، ذلك لأن هذا كله ليس واقعا فى دائرة الدين بمعناه المحدد الذى هو وحى، أو رأى معصوم فى مرتبة الوحى الثابت والقطعى الدلالة، وإنما واقع فى دائرة الدنيا المتغيرة التى تفرض الاجتهاد الذى لا يتميز بالثبات أو يتصف بالكلية. ولذلك ذهب بعض علماء الدين المعاصرين (من مثل الدكتور سعد الدين العثمانى الأمين العام لحزب العمال والتنمية فى المغرب) إلى أن الوعى بالتصرفات النبوية فى أمور «الإمامة» السياسية غير ملزمة، وأنه من الضرورى الاستعانة فى مجال نموذجنا فى التجربة الديموقراطية بتجارب الآخرين، خصوصا تلك التى أعطت الكثير لاستقرار شعوبها، وعقلنة إسهامها فى تسيير شؤونها، «والقراءة المتفحصة والمتفهمة للتجربة السياسية الغربية تمكننا من إبداع نموذج يحقق الانسجام بين الشرعى والوضعى، ويستجيب لحاجياتنا الخاصة، ويمكن من إنجاز التوافقات حولها. وهو وضع «يحتاج إلى إزالة القداسة عن الجوانب السياسية، المتعلقة بالمواقف السياسية الدنيوية من الدين». وإذا استثنينا المبادئ العامة والمقاصد الكبرى، فالباقى بشرى دنيوى، لا سبيل إلى حصره فى الصفة الدينية، أو توجيهه نحو مقصد دينى جزئى، يرتبط بمصلحة نفعية دنيوية لجماعة تسعى إلى الحكم المدنى واحتكاره باسم الدين.

والإفادة من كل ما هو موجود فى الدنيا الحديثة المتقدمة، فيما يتصل ببناء الدولة، واختيار أكثر أنظمتها تحقيقا لمصالح الجماهير، مقصد مهم من مقاصد الميراث الإسلامى. أكدته مواقف الرسول فى مواجهة القضايا الدنيوية التى واجهها بوصفه حاكما لدولة وليدة، فاستمع إلى أهل المعرفة الذين قدموا المشورة فيما لم يكن المسلمون يعرفونه معرفة كاملة أو شبه كاملة. وقد مضى على هذه القاعدة العديد من فلاسفة الإسلام، ابتداء من الكندى (فيلسوف البصرة) فى القرن الثالث للهجرة، مؤكدا أن «تتميم النوع الإنسانى» هو الغاية التى يسعى إليها عقلاء البشر، وأن هذه الغاية تشترك فيها الأمم جميعا، وتتداولها واحدة إثر الأخرى، فى سعى البشرية المتصل للتطور الذى لا نهاية له أو حد. وقال الكندى إن من أوجب الحق أن لا نذم من كان أحد أسباب منافعنا، وأن غيرنا أنسباء وشركاء لنا فيما نفيده من ثمار فكرهم، فلا شىء أولى بطالب الحق من الحق، ولا ينبغى لنا أن نستحى من استحسان الحق واقتنائه من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا. وهذا ما ينبغى أن نضعه فى اعتبارنا - بوصفنا مسلمين - حين نفكر فى صفات الدولة المدنية التى توفر لنا العدل والأمان والمساواة، فتضع الاستنارة موضع الإظلام، والعقل المنفتح على التجريب والاجتهاد محل النقل الجامد الذى يلغى الاجتهاد أو التجريب.

ولا يعتمد نظام الحكم العادل أو المتقدم - من هذا المنظور - على النصوص الدينية التى يؤدى احتكار المعرفة بها أو تأويلها إلى سلطة أو فرقة ناجية فى زعمها، مقابل فرق ضالة لابد من استئصالها، فهذا النوع من أنظمة الحكم أدى إلى كوارث متكررة عبر العصور. والسبيل الأسلم هو اختيار المواطنين - بلا تمييز - النظام الأمثل لإدارة حياتهم، وصيانة العدل بالدستور والقانون الذى يتوافقون عليه، تحقيقا لمصالحهم، وليس لمصالح حاكم مستبد، لا يكف عن الانفراد بالسلطة المطلقة التى يعمل على توريثها فى ملك عضود، لم تنتج عنه إلا كوارث الحكم الأموى والعباسى والأيوبى والمملوكى.. إلى آخر الأزمنة الحديثة. وضمان الحكم العادل هم الناس فى هذا السياق، الناس الذين إذا رأوا منكرا أو ظلما قاوموه بتنظيماتهم المدنية وأشكال احتجاجهم التى لا نهاية لها أو حصر، وإذا رأوا خيرا أو عدلا أعانوا عليه وازروه، استزادة منه، وإشاعة له فى حياتهم الدنيا المأمورين بإعمارها وتقدمها.

والدين الإسلامى كغيره من الأديان فى هذا السياق، كلها تقوم على الهدايات العامة والأحكام الكلية التى لا يمكن التفريط فيها، أو التنازل عنها، أو التهوين من شأنها، فهى بكل ما تقوم عليه، فى جواهرها الصافية، وعقائدها النقية، أو مقاصدها الكلية، لا تتناقض فيما بينها، بل تتآزر وتتداعم، فتغدو مصدرا لا غنى عن استلهامه فى التشريعات المدنية، ولا سبيل إلى تجاهل مقاصد الدين الكبرى فى صياغة القوانين والدساتير. لا تمييز فى ذلك بين دين وغيره، أو حصر لدين الأغلبية لتجاهل ديانة أو ديانات الأقلية، فالنصوص الدينية تنطوى، فى أصول أهدافها، على الهدايات التى ترتقى بالإنسان فى الأرض، وتعينه على أن يحقق التوازن بين دينه ودنياه. ولا فارق جذريا بين ما نقوله - نحن المسلمين - من أننا أدرى بشؤون دنيانا، وما يقوله إخواننا المسيحيون الذين يتركون ما لله لله دون أن يتركوا للقيصر الجديد أن ينفرد دونهم بالحكم، فالمواطنة القائمة على العدل وعدم التمييز أو الظلم هى الأصل فى كل ديانة تترك لمعتقديها حرية أن يجتهدوا فى صياغة الأنظمة السياسية الأصلح لدنياهم والأفضل لتحقيق مصالحهم، فالأديان لله والوطن للجميع. ولذلك رأى رجال الإصلاح من أئمة الإسلام الحديث أنه لا دولة دينية فى الإسلام. وهو رأى يأتى مصدقا ومؤكدا لما قبله من اجتهادات، تبدأ من الشيخ رفاعة الطهطاوى، ولا تتوقف عند النابهين من رجال الدين الثقاة فى هذا الزمان الردىء الضنين بهم.



لم تعرف ثقافتنا العربية معنى «الدولة» بوجه عام و«المدنية» بوجه خاص إلا حديثا، ونقلا عن أوروبا التى تعلمنا من تقدمها مفاهيم «المواطنة»، وكل ما يتصل بها من مبادئ «الديموقراطية» و«تداول السلطة» و«حرية تكوين الأحزاب» اللازمة للتعددية والديموقراطية، فضلا عن مبدأ «الفصل بين السلطات» الذى أكد ضرورة مراقبة «الدولة» بواسطة ممثلى شعبها، حيث السلطة التشريعية، والاستناد إلى مرجعية قانونية فى هذه المراقبة التى يؤازر فيها «الدستور» القانون، حيث «السلطة القضائية» باستقلالها المعروف والمطلوب فى آن.

وكان من الطبيعى أن يتطلع رواد الإصلاح إلى نموذج «الدولة المدنية» الأوروبى الذى رأوا فيه خلاصا من شرور كثيرة، وبديلا واعدا لدولة الخلافة التى انتهى بها الأمر إلى الانهيار فى تركيا سنة ١٩٢٤، وقيام كمال أتاتورك بتأسيس نظام جمهورى مدنى فى تركيا، وهو الأمر الذى هز العالم الإسلامى من أقصاه إلى أقصاه، وقسمه بين مؤيدين للدولة المدنية البازغة، ومعارضين خائفين منها، ولذلك بكى أمير الشعراء أحمد شوقى سقوط دولة الخلافة فى قصيدة شهيرة فى ديوانه، وتنادى ورثة الثقافة التقليدية (الإسلامية خاصة) إلى إحياء دولة الخلافة، ودافع أمثال محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) صاحب مجلة «المنار» (والتلميذ السلفى لمحمد عبده المعتزلى) عن الخلافة.

وتطلع عدد من ملوك العالم الإسلامى إلى وراثة نظام الخلافة، ليس من قبيل الدفاع عن الدين، وإنما من قبيل البحث عن مدى أوسع للنفوذ، كما فعل الملك فؤاد (١٨٦٨-١٩٣٦) وغيره من ملوك المسلمين، على نحو ما نجد وثائقه بالتفصيل، ضمن سياقات الدعوة إلى خلافة جديدة ترث القديمة، على صفحات مجلة «المنار» فى عشرينيات القرن الماضى. ولكن أمثال على عبدالرازق، من مشايخ الاستنارة، نسفوا الدعوة إلى إحياء الخلافة بما حرره على عبدالرازق فى كتابه المدوى «الإسلام وأصول الحكم». وكانت النتيجة تخلى الملك فؤاد عن الدعوة إلى نفسه خليفة جديدا للمسلمين، ومضى فى إثره طامعون آخرون يمكن أن نحددهم من صفحات «المنار» فى تلك السنوات التى شهدت بداية تولد ما أطلق عليه، اسم «الرابطة الإسلامية».

ولا شك أن قيام ثورة ١٩١٩ فى مصر، وما أسسه شعارها الأثير «الدين لله والوطن للجميع»، أسهم فى دعم ميراث ليبرالى تولى ترسيخ مفهوم «الدولة الوطنية» بفضل كتابات رواد التيار الليبرالى فى مصر، وعلى رأسهم أحمد لطفى السيد (١٨٧٠ - ١٩٦٣). وهو التيار الذى رفض تقبل فكرة «خلافة» جديدة، أو التحدث عن دولة تفصل بين عنصرى الأمة، وتضيع فى تحيزها الحتمى قيم «المواطنة» التى أصبحت مبدأ يرضى أغلب الأطراف، خصوصا بعد أن اعتمد «الوفد» الصاعد على شعار «الدين لله والوطن للجميع»، محققا مدى الوفاق الوطنى السليم، وقيمة «المواطنة» التى لا تمايز بين مواطنيها على أساس من جنس، أو دين، أو طائفة... إلخ. وأسهمت الليبراليات العربية بدور مواز بالغ الأهمية فى تطوير وتأصيل وتعميق قيم المواطنة من هذا المنظور. وكان ذلك فى السياق الذى رفع فيه «الوفد» شعار «الحق فوق القوة، والأمة فوق الحكومة». وهو الشعار الذى رفعه سعد زغلول (١٨٥٧ - ١٩٢٧) الأزهرى الأصل، والذى كان منطلقا لصياغة دستور ١٩٢٣ الذى يظل



«الإسلام دين ودولة»



لا دولة دينيــة فى الإســلام. وهو رأى يأتى مصدقًا ومؤكدا لما قبله من اجتهادات، تبدأ من الطهطاوى، ولا تتوقف عند النابهيـن من رجـال الدين الثقـاة فى هذا الزمان الردىء الضنين بهم



أسهمت الليبراليات العربيـة بدور مواز بالغ الأهمية فى تطوير وتأصيل وتعميق قيم المواطنة من هذا المنظور. وكان ذلك فى السياق الذى رفع فيه «الوفد» شعار: «الحق فوق القوة، والأمة فوق الحكومة»



رغم كل ما فيه - ورغم عدم مشاركة الوفد فى صياغته، واتهام سعد للجنته بأنها لجنة الأشقياء - نموذجا مضيئا لدستور الدولة المدنية التى لا تسمح بوجود ديكتاتوريات مطلقة، وتجعل الوطن ملكا للجميع بالفعل.

ولم يكن من الغريب على سعد زغلول أن يمضى بالليبرالية المصرية - فى إطار الدولة المدنية - إلى غايتها، وذلك فى سياق كانت له بوادره الدالة. وأولى هذه البوادر ما كتبه سعد فى مذكراته (الجزء السادس) تعقيبا على الكلمات التى قيلت فى حفل افتتاح الجامعة المصرية فى الحادى والعشرين من ديسمبر عام ١٩٠٨، وكانت لعبدالخالق ثروت وأحمد زكى وغيرهما، لكن الثانى أفاض فى مفاخر الماضى الإسلامى، وسبقه إلى فكرة الجامعات، فكتب سعد معلقا على كلمته بأنها «كانت أثقل الكلمات على السمع، وأبعدها عن الموضوع، وأفرغها من حسن الذوق، لأنه تكلم فيها عن الإسلام، ومجده بأمور متكلفة، ليس من اللياقة إلقاؤها فى افتتاح جامعة لا دين لها إلا العلم». وقد حرصت على نقل كلمات سعد بنصها لتأكيد منظوره المدنى الخالص إلى مؤسسات الدولة المدنية من ناحية، وبراح تفكيره الليبرالى الداعم لأصول هذه الدولة من ناحية موازية. وقد مضى الوفد فى مسار التقاليد التى صنعتها أمثال هذه الأفكار، فدافع عن حرية التعبير وحق الاختلاف، ولم يعرف تمييزا بين مسلم وقبطى، سواء فى لجانه العليا أو عضويته، أو حتى وزراء الحكومات التى قام بتشكيلها.

أما ثانى هذه المواقف الذى يظهر تمسك الوفد بالصفة المدنية للدولة فقد جاء من مصطفى النحاس (١٨٧٦ - ١٩٦٥) الذى خلف سعد زغلول فى رئاسة الوفد. وكان رئيسا للوزراء عند وفاة الملك فؤاد سنة ١٩٣٦ وتدشين ابنه فاروق (١٩٢٠ - ١٩٦٥) ملكا على مصر. واقترح بعض أمراء الأسرة العلوية أن يقسم الملك الجديد يمين الولاء فى الأزهر الذى هو رمز الإسلام - دين الأغلبية. وواجه النحاس الاقتراح بالرفض الشديد، مهددا بالاستقالة لو حدث ذلك. وكان رفضه الحاسم قائما على أن نظام الحكم فى مصر نظام مدنى، وملكها الجديد - مثل ملكها المتوفى - مسؤول أمام البرلمان الذى كان التجسيد العملى لمعنى الشعار «الحق فوق القوة، والأمة فوق الحكومة». وكانت النتيجة انتصار موقف النحاس، ولم يذهب الملك إلى الأزهر، بل إلى البرلمان، حيث أقسم يمين الولاء أمام ممثلى الأمة التى هى فوق الحكومة.



لم تمت فكرة «الدولة الدينية» أو «الخلافة الإسلامية» (حسب تسمية الشيخ رشيد رضا) بسقوط دولة الخلافة فى تركيا التى لم تعد عثمانية، ولم تعد

دولة دينية على السواء، فقد استمر الشيخ محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) في الدعوة إلى إحياء دولة «الخلافة الإسلامية»، أو «الإمامة العظمى». وهو المصطلح الذي اقترن بالدعوة نفسها، وذلك على نحو ما تبلور في استمرار الدعوة إلى دولة دينية، مناقضة للدولة المدنية، باعثة لأمجاد الخلافة القديمة. وكان ذلك دون اعتبار للعصر ومتغيراته التي مضت بعيدا عن اتجاه «دولة الخلافة» أو الدولة الدينية، خصوصا أن إلغاء الخلافة العثمانية على يدي مصطفى كمال أتاتورك جاء بعد خمس سنوات فحسب من ثورة ١٩١٩ التي اتحد فيها رمزا الهلال والصليب، وتأسست وحدة الأمة في معنى جديد، كان دعما لحضور الدولة المدنية، وترسيخا لجذورها، وإرساء لتقاليدها الليبرالية في الحكم. ولذلك لم يتأثر زعماء الليبرالية الجدد ولا توجههم الصاعد بإلغاء الخلافة، خصوصا أنهم كانوا قد صاغوا دستور الدولة المدنية الليبرالية سنة ١٩٢٣ قبل سقوط الخلافة بعام واحد، وبعد تحول فكرة الخلافة نفسها إلى موروث أصبح التخلي عنه واجبا تفرضه متغيرات العالم التي لم تعد تسمح بإحياء هذا النوع من الحكم.

ولكن أفكار رشيد رضا ودعوته السلفية لم تضع أو تنمحي، فقد تلقفها منه وحمل رايتها عنه حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩) مؤسس جماعة «الإخوان المسلمين» وداعيتها الأول. وسعى البنا إلى بعث أفكار أستاذه الذي تأثر به، ورأى نفسه امتدادا له، فاستهلّ تيارا قويا يناضل في مواجهة الفصل بين الدين والدولة، ويدعو إلى الربط بينهما، والاتحاد بين طرفيهما، مؤكدا أن «الإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، وروحانية ومصحف وسيف».

وكان هذا التأكيد صدى قويا وشعارا ملزما لما قاله البنا في رسائله، وذلك من قبيل: «إن الإخوان المسلمين يعتقدون أن الخلافة من الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها. والخليفة مناط بكثير من الأحكام في دين الله. والأحاديث الواردة في وجوب نصب الإمام وبيان حكم الإمامة وتفصيل ما يتعلق بها، لا تدع مجالا للشك في أن واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير في أمر خلافتهم منذ حُوِّرت عن مناهجها ثم أُلغيت. والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم. وهم مع هذا يعتقدون أن الأمر يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لابد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لابد أن تسبقها خطوات، فلابد من تعاون عام ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها، يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد، ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية، حتى إذا تم ذلك للمسلمين، نتج عنه الإجماع على الإمام الذي هو واسطة العقد».

ويشير نص مؤسس جماعة الإخوان، ضمنا أو صراحة، إلى عدة أمور لابد من مساءلتها، أولها: إن الدعوة إلى إقامة الخلافة هي دعوة لإقامة دولة دينية، من طراز عصري لا يهم، ولكنها دعوة صريحة لإقامة دولة دينية. وثانيها: أن هذه الدعوة تجاوز القطر الواحد إلى غيره من الأقطار الإسلامية، سعيا إلى تأسيس رابطة دينية، تجاوز الأقطار الإسلامية وتضمها في آن. وثالثها: اختفاء معنى المواطنة والولاء للوطن لإحلال رابطة الديانة والولاء للدين وليس للأمة أو الوطن. وفي ذلك ما يؤسس للفرقة بين عنصري الأمة المسلم والمسيحي، ويحول بين وحدتها القائمة على المصالح المشتركة، وعلى المساواة في حقوق المواطنة وواجباتها. ويلحق بذلك، بالقطع، أو يترتب عليه، إلغاء الروابط القومية، تلك التي لن يكون لها معنى بالقياس إلى رابطة الديانة، فيغدو المصري أو العربي أقرب إلى الأفغاني منه إلى بني وطنه أو قوميته. ويلزم عن ذلك، أخيرا، عالمية الدعوة أو عولمتها التي تجلت في أفعال الإرهاب الديني المجاوزة للأقطار والقارات. وهي النتيجة الأخيرة في المتصل الذي صاغه حسن البنا عندما ابتدأ بجعل الإسلام عقيدة وعبادة، صاعدا إلى أنه دين ودولة بلا تمييز بين ما هو ديني ودنيوي، خاتما المتصل بذروته التي تتحول إلى إمكان للعنف حين جعل الإسلام «روحانية ومصحف وسيف»، والأول يشير إلى الدعوة، والثاني إلى مرجعها، والثالث إلى الأداة القمعية للدعوة في حال التأبي عليها بوصفها دعوى، ومن ثم عقاب المخالفين الذي يبدأ بالسيف ولا ينتهي بالصواريخ والمتفجرات.

وأتصور أن مفهوم حسن البنا عن «الخلافة الإسلامية» التي تكون بديلا عن «عصبة الأمم» العالمية، وفي مواجهتها من حيث هي «عصبة الأمم الإسلامية» وحدها، ظل باقيا ثابتا، من حيث هو دعوة، في ميراث الإخوان المسلمين، لكنه ظل دعوة مؤجلة تكتيكيا، وإن كانت مسألة شرعية لا سبيل إلى إسقاط التكليف الديني بأمرها. ولذلك لم تحدث مغايرة جذرية معلنة، فيما أعلم، بين مفهوم الإمام حسن البنا عن الخلافة ومفاهيم تلامذته، وأتباع تلامذته من الذين تغير وعيهم نتيجة متغيرات الدنيا، تلك التي فرضت إنشاء «منظمة المؤتمر الإسلامي» في أواخر الستينيات، وكان السادات أول سكرتير عام لها، في انعقاد لقائها التأسيسي في الرباط عام ١٩٦٩. وقد ارتبطت متغيرات الدنيا بتحولات كمية في فكر الأجيال التي جاءت بعد حسن البنا، خصوصا فكر الذين تولوا قيادة جماعة الإخوان والتنظير لها، فألحوا على تأكيد الفوارق بين مفهوم الدولة الإسلامية ومفهوم الدولة الدينية، فالثانية - الدولة الدينية - غريبة على تعاليم الإسلام وتجاربه السياسية. والأولى قريبة من تعاليم الإسلام اقتراب الصفة من الموصوف. وقد جرت مياه كثيرة في مجرى هذا النوع من التفكير، وأضاف إليه من يتوزعون بين المتصل الذي يجمع ما بين مفكرين من طراز علال الفاسي المغربي ومالك بن نبي الجزائري ويوسف القرضاوي المصري. وقس على ذلك ممثلي تيارات جماعة الإخوان والتيارات المنبثقة عنها. وهي تيارات لا يزال يجمعها الإيمان بأن الإسلام دين ودولة، ولكن مع تنويعات، لا تخلو من رد دلالة الكلمة الأولى (دين) على الثانية (دولة). ولا يزال تعدد هذه التنويعات مستمرا في جدارية فكرية، تمتد بامتداد الكرة الأرضية التي يتوزعون على أقطارها، ابتداء من مصر مركز الدعوة ومنطلقها.



ولا يمكن أن نغفل الفارق بين الاستراتيجية الثابتة والتكتيك المرحلي، إذا جاز استخدام هذين المصطلحين في هذا السياق. فالاستراتيجية تتعلق بالهدف النهائي من عالمية الدعوة التي ترتبط بغاية إحياء الخلافة الإسلامية في التحليل الأخير. ويرتبط التكتيك بالتمهيدات التي لابد منها، والخطوات المرحلية المتغيرة التي تسبق الخطوة النهائية، وتمهد لها بمنطق أشبه بمنطق المتغيرات الكمية التي تؤدي إلى متغيرات كيفية. ولا بأس من التدرج في هذا السياق، وتغيير الأقنعة أو الشعارات التي قد يدعو بعضها إلى دولة مدنية، مرجعيتها إسلامية، وذلك دون مراعاة جدية - في الشعار بالطبع - لغير الإسلام من أديان أخرى، يمكن أن ترفع شعارات موازية، فالأمر كله أمر تكتيك وتدرج، تمهيداً للوصول إلى الهدف النهائي الذي لا يعلن عنه صراحة، ولكن يمكن استنتاجه من المواقف وعلامات الخطاب المباشرة أو غير المباشرة.

وأعتقد أن هذه المراحل التكتيكية قطعت شوطا بالغ الدلالة، خصوصا بعد أن استقوت مجموعات الإسلام السياسي وتعولت، وانتشر نفوذها وتأثيرها في أقطار عربية وإسلامية عديدة. ولا شك أن لهذا الانتشار أسبابه العديدة الداخلية والخارجية. وهي أسباب تقودني إلى الملاحظة الأخيرة في هذه المساءلة. وهي ملاحظة قائمة على علاقة الاطراد القائمة بين صعود الدعوة إلى الدولة الدينية (مهما كانت مسمياتها وصفاتها)، وتجذر الفساد السياسي والتصلب الاجتماعي والتأزم الاقتصادي على السواء.

ولم يكن من الغريب، والأمر كذلك، أن ينمو نفوذ جماعة الإخوان المسلمين، قبل ثورة يوليو، مع صعود حكومات الأقلية، وتراجع مشروع التقدم الوطني. وليس مصادفة أن يتم التنكيل بعلي عبدالرازق عندما هاجم إحياء الخلافة، نافيا عن الإسلام تحديد نظام بعينه للحكم، مؤكدا أن الإسلام ترك للمسلمين حرية الاجتهاد في اختيار النظام الأصلح لحياتهم، فقامت مجلة «المنار» للشيخ محمد رشيد رضا بتهييج وتأليب الرأي العام ضد الشيخ المستنير وكتابه التي أظهرت الأيام سلامة نظرته. ولم تكتف المنار بإدانة علي عبدالرازق وحده، بل شملت باتهاماتها الطليعة المحدثة من أقرانه المستعدين للدفاع عنه في الجامعة المصرية التي أصبحت مرعى للكفر في رأي المنار، وكانت النتيجة متوافقة مع غضبة الملك فؤاد ومتسقة مع طبائع استبداده، فقام الأزهر بسحب شهادة العالمية من الشيخ الجليل الذي طرد من منصبه في القضاء، أثناء حكومة زيور باشا الذي كان على رأس ديوان الملك فؤاد في استبداده وتسلطية حكمه. وذلك من خلال - «حزب الاتحاد» الذي أسسه لدعم مليكه المكروه. فظل الحزب منبوذا من الجماهير التي لم تقبل توليفة حزب ملكي الهوى.

ولم يتكرر الأمر مع طه حسين عندما أصدر بعد حوالي عام واحد كتابه القنبلة «في الشعر الجاهلي» في شهر مارس سنة ١٩٢٦، فأحيا أزمة «الإسلام وأصول الحكم». وواصلت المنار ما سبق أن قامت به في محنة علي عبدالرازق. لكن طه حسين خرج سالما، لأن حكومة الأقلية كانت قد سقطت وقامت حكومة الائتلاف الوطني ما بين الوفد والأحرار الدستوريين، فأصبح سعد زغلول رئيس البرلمان وعدلي يكن رئيس الحكومة، فتقلص نفوذ الخطاب الديني الرجعي، وانحسر عن معدلاته الخطرة التي ظلت تؤدي دورها السلبي مع كل حكومة أقلية استبدادية.

لقد تكررت المواقف المماثلة للتوافق بين اطراد صعود الجماعات الدينية وصعود الاستبداد السياسي مع بداية تولي الملك فاروق الحكم، ونصحه بعض الناصحين - ربما من الذين اقترحوا أن يؤدي قسم الولاء في الأزهر - إلى أن يدعى له بوصفه «الملك الصالح». وقد تولى الإخوان المسلمون مهمة الترويج لهذه الدعوة إلى أن كشف نظام الملك الجديد عن بذور فساده وجنوحه إلى الاستبداد في الوقت نفسه، فتحالفت معه الجماعة بزعامة حسن البنا، وذلك لمساعدته في ضرب الوفد ممثل الحركة الشعبية، وتقبّل الملك العون شاكرا لزعيم الجماعة الذي دعا للملك الشاب الذي رأى فيه «صلاح الأمة».

وقد تجدد هذا التحالف مع حكومة إسماعيل صدقي التي عادت الحركة الشعبية بأسرها، وذلك في سياق وصل إلى ذروته سنة ١٩٤٦. ووقف الإخوان مرة أخرى في صف الحكومة الاستبدادية لإسماعيل صدقي ضد الدوائر المنضمة إلى - أو المتعاطفة مع - «اللجنة الوطنية للطلبة والعمال». وتحركت المظاهرات الإخوانية في الجامعة بزعامة الطالب - في ذلك الوقت - مصطفى مؤمن، وهتفت لإسماعيل صدقي صاحب القبضة الحديدية، مستشهدة بالآية القرآنية





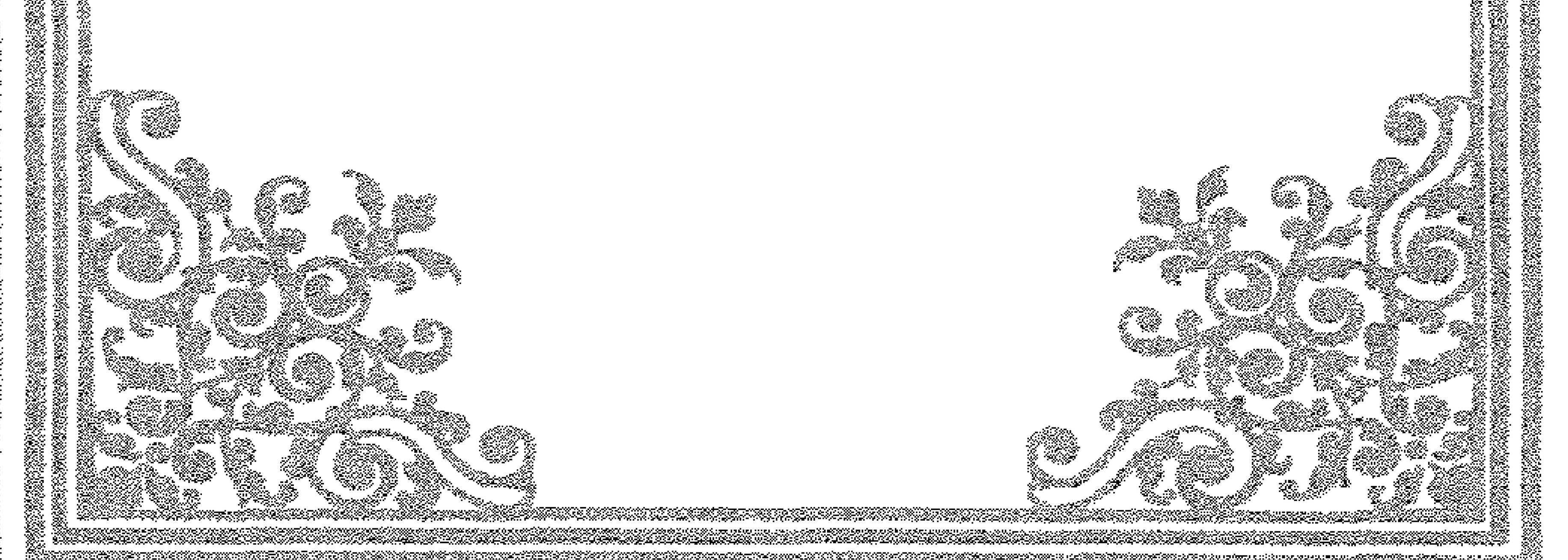
التعليم يرفع المرأة

قاسم أمين

أما أن المرأة الآن ناقصة العقل شديدة الحيلة، فهذا مما لا يختلف فيه اثنان. وقد بينا أن هذه الحالة هى أثر من آثار الجهل والانحطاط اللذين عاشت فيهما أجيالاً طويلة. وأنه متى زال السبب فلا شك أن المسبب يتبعه. وأما كون التعليم يفسد أخلاقها فهذا ننكره ونشدد النكير عليه. فإن التعليم ـ خصوصًا إذا كان مصحوبًا بتهذيب الأخلاق ـ يرفع المرأة ويرد إليها مرتبتها واعتبارها ويكمل عقلها ويسمح لها أن تفكر وتتأمل وتتبصر فى أعمالها. وإن وقع أن امرأة تعرف القراءة والكتابة حادت عن الطريق المستقيم وخاطبت حبيبها بالرسائل الغرامية، فقد وقع أن ألوفًا من النساء الجاهلات دنسن عروضهن وكان الرسول بينهن وبين رفيقهن خادمًا أو خادمة، أو دلالة أو جارة عجوزًا.

والحقيقة أن طهارة القلب فى الغرائز والطبائع. فإن كانت المرأة صالحة زادها علمها صلاحًا وتقوى، وإن كانت فاجرة لم يزدها العلم فجورًا. وهكذا الحال فى الرجال. وضلال فريق من الناس بضرب من ضروب التعليم لا يمنع من تعاطيه. فقد قال الله فى شأن كتابه: «يضل به كثيرًا ويهدى به كثيرًا وما يضل به إلا الفاسقين».

فأثر التعليم لا يمكن أن يكون ضررًا محضًا، ولا يمكن أن يكون منشأ حقيقيًا لضرر. والمرأة المتعلمة تخشى عواقب الأمور أكثر مما تخشاها الجاهلة ولا تقدم بسهولة على ما يضر بحسن سمعتها، بخلاف الجاهلة فإن من أخلاقها الطيش والخفة.



«الإسلام دين ودولة»

«واذكر فى الكتاب إسماعيل، إنه كان صادق الوعد، وكان رسولا نبيا» (مريم/٥٤).

وقد ظل الإخوان على ما هم عليه، محافظين على إيقاع صعودهم وانتشارهم مع صعود إيقاع حكومات الاستبداد التى كانت حكومة إسماعيل صدقى نموذجها الفاقع الذى أدى إلى قمع الحركة الوطنية وإغلاق منافذ التعبير أمام تياراتها الشعبية والتقدمية، فتكرر إلقاء المخالفين فى السجون، وإلغاء تراخيص إصدار الصحف.

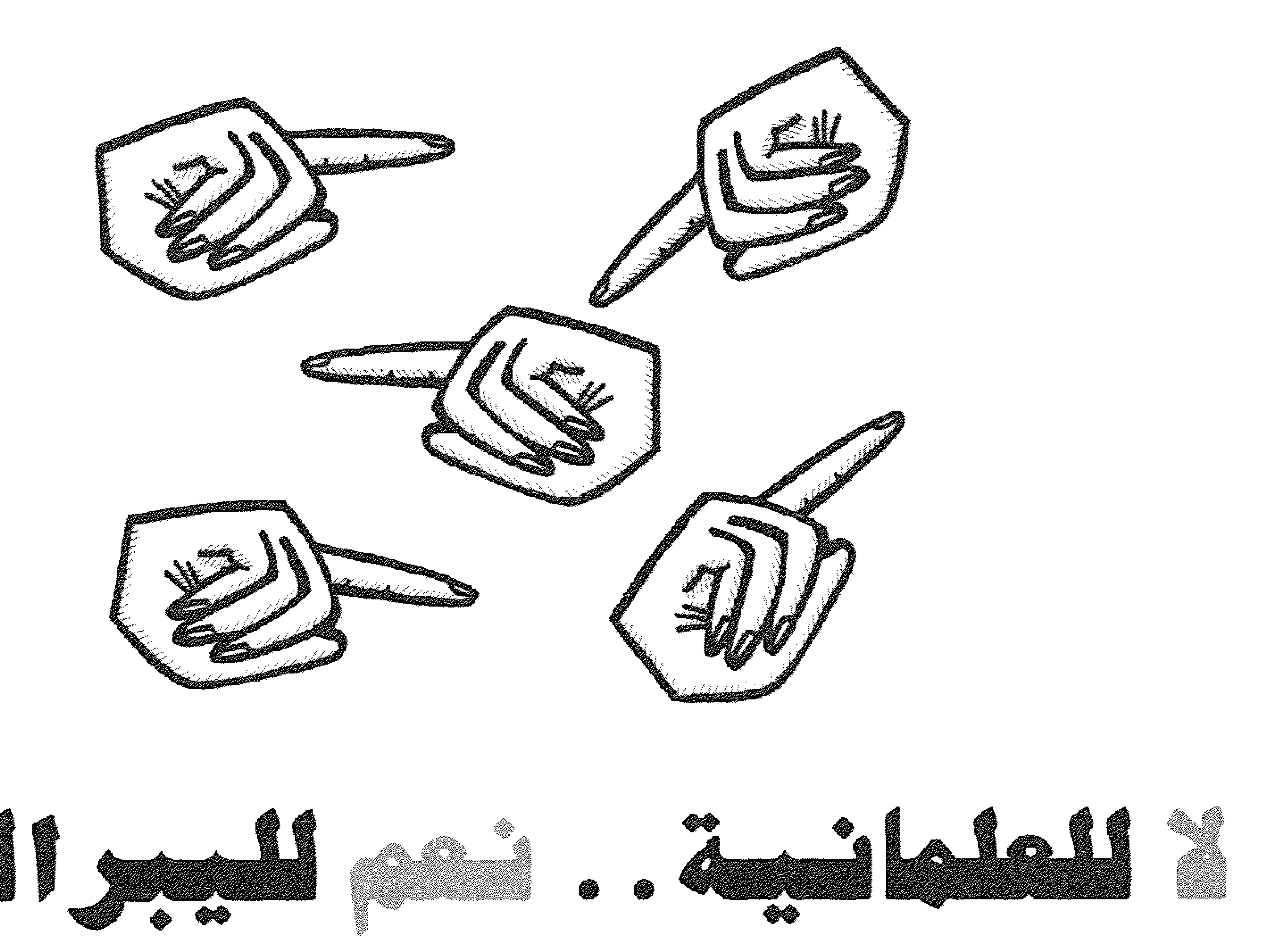
وحافظ الإخوان على السياسة نفسها فى علاقتهم بثورة يوليو ١٩٥٢ التى آزروها، وظلوا مؤيدين لها، وقبضوا ثمن التأييد فى سياقات أزمة مارس ١٩٥٤ التى بطشت فيها حكومة الثورة (العسكرية) بالأحزاب المدنية، فيما عدا الإخوان المتحالفين معها، لكن الذين سرعان ما انقلبوا عليها كما انقلبت عليهم الثورة، فى سياق كانت ذروته الأولى حادثة المنشية الشهيرة فى الإسكندرية فى يوليو ١٩٥٤. وهى الحادثة التى زعم الإخوان أنها كانت مدبرة لحل الجماعة وتحريم نشاطها، وكانت بداية الذرى المتصاعدة من العداء المتصل الذى لم ينته بإعدام سيد قطب سنة ١٩٦٦، قبل عام واحد من هزيمة ١٩٦٧ التى قلبت كل الموازين رأسا على عقب، وأدت - على نحو غير مباشر - إلى انتهاء حياة عبد الناصر نفسها فى سبتمبر ١٩٧٠ وإعلان أنور السادات خلفا له.

وعندما اصطدم السادات بمراكز القوة، وبالمتعاطفين معها من الناصريين واليساريين لم يجد له حليفا، فى اتجاهه نحو الانفراد بالسلطة المطلقة، سوى الإخوان المسلمين الذين أخرجهم من السجون والمعتقلات الناصرية، ومنحهم حق إصدار مجلاتهم وجرائدهم القديمة التى سرعان ما تبنت الهجوم على كل التيارات الليبرالية واليسارية، استجابة إلى قواعد الحلف غير المعلن مع السادات، وبدأت حركة المد الدينى فى توجهها الذى أدى إلى إشاعة التطرف والمبالغة فى عمليات التديين التى اقترنت بحشر الدين فى كل شىء. وكان ذلك فى السياق الذى أدى إلى الاصطدام بالسادات نفسه فى متواليات العنف التى بدأت سنة ١٩٧٤ فى حادثة الكلية الفنية العسكرية. وازدادت الأمور تعقدا، والصراع بين الحليفين حدة وعداء، وسقط التحالف الذى دعم الديموقراطية التى جعل لها السادات أنيابا ومخالب، فانقلب إلى عداء ما بين «الرئيس المؤمن» الذى سعى إلى إنشاء دولة «العلم والإيمان» التى دعمت الإيمان الشكلى على حساب العلم، فى التوازى مع أخلاق القرية المعادية لما أسماه السادات «رذالة الأفنديات»، ولما سعى إلى الخروج من الطريق المسدود الذى قاده إليه التحالف مع الإخوان، متوهما الحل فى شعار «لا سياسة فى الدين، ولا دين فى السياسة». كان الوقت قد تأخر، والفرصة ضاعت، فانتهى الأمر بمصرعه على أيدى حلفائه الذين أصبحوا أعداءه، فى التتابع المتصاعد للعنف الذى انتهى بحادثة المنصة واغتيال السادات فى أكتوبر - ذكرى انتصاره - سنة ١٩٨١. وكان أغلب خصوم السادات، ومنهم الحلفاء الجدد، فى السجون الساداتية هذه المرة. وقام الرئيس مبارك بتدارك الأمر، وعقد مصالحة وطنية، صحبت إخراج الرموز الوطنية من السجون الساداتية.

وقد وجد عنف الجماعات الدينية المتطرفة أرضا ممهدة من ثقافة تقليدية جامدة، وذلك فى سياق شهد نتائج المحاولات العملية لتديين الدولة، إرضاء لجماعات الإسلام السياسى التى واصلت انتشارها، نتيجة عوامل كثيرة أهمها الفساد السياسى الذى أنتج أزمات طاحنة، لا تزال تلقى بالفقراء المطحونين فى أحضان الدعوة الصاعدة إلى دولة دينية، شعارها «الحاكمية لله» الذى بسطه سيد قطب (١٩٠٣ - ١٩٦٦) تلميذ حسن البنا. وهدفها الوصول إلى الحكم تحت شعار «الإسلام هو الحل» الذى هو تأويل لازم عن الشعار: «الإسلام دين ودولة». وهو تأويل دينى لا يخلو من نفعية سياسية، فتحت الباب أمام محاولات أسلمة مواد الدستور، والقوانين الوضعية، متجاهلة بقية الديانات التى هى كالإسلام - فى نهاية الأمر وبلا تمييز - هدايات عامة متمثلة فى مبادئ وقواعد كلية، ترمى إلى إقامة العدل وتحقيق المصلحة، فحيث تكون المصلحة فثمّ شرع الله الذى يأمر بالعدل وينهى عن الظلم بكل أنواعه ومفاسده فى كل دين. ■

حول الموضوع ذاته «الإسلام دين ودولة» يكتب فى العدد القادم الدكتور محمد سليم العوا

معتز بالله عبد الفتاح



لا للعلمانية.. نعم لليبرالية!

ترصد هذه المقالة جوانب الانتظام فى الجدل الفكرى بين الرؤى التى يقدمها الفاعلون السياسيون وقادة الرأى فى المنطقة العربية، مع اهتمام خاص بمصر، بشأن كيفية إعادة هيكلة العلاقة بين الإسلام والدولة والمجتمع.

وتنطلق هذه المقالة من افتراض أساسى مضمونه أن هناك عملية انتقائية نصوصية تقوم عليها هذه المواقف السياسية التى تسعى إلى إعادة صياغة علاقة الإسلام بالدولة والمجتمع، لاسيما مع بروز القوى الإسلامية على الساحة السياسية.

وتوضح هذه الورقة أن هذه الانتقائية النصوصية تتم على أساس أيديولوجى بين تيارات ثلاثة: إسلاميين سلفيين تقليديين سواء تبنوا العنف أو رفضوه، وإسلاميين معاصرين تحديثيين، وعلمانيين سواء كانوا ليبراليين تعدديين أو أتوقراطيين استبداديين.

والمقلق فى هذه الانتقائية أنها لم تكن دافعا لحوار حقيقى بين قادة الرأى الممثلين لكل تيار قدر ما أدت إلى ما يسميه المستشار طارق البشرى بحرب أهلية ثقافية تسيطر على الساحة الفكرية فى مصر بين أنصار الدولة «الإسلامية» والدولة «العلمانية»، وهو جدل يأخذنا بعيدا عن كيفية مواجهة أصل المشكلة وهو الاستبداد.

وهو إجمال سيأتى تفصيله فيما يلى:

أولا: تيارات الفكر المعاصر على الساحة الفكرية

سعيا نحو البحث عن جوانب الانتظام فى الظاهرة محل الدراسة، فإن المحلل يضطر إلى اللجوء إلى شيء من التعميم الذى يرتبط دائما بوجود هامش للخطأ. وهو ما يتطلب ممن يطالعون هذا التصنيف أن يعوا أنه ليس جامدا وليس معبرا عن كافة الحالات المحتملة على أرض الواقع وإنما هو إطار نظرى أو أنماط مثالية (ideal types) لتوضيح نقاط الاختلاف والاتفاق بين المنتمين لكل فريق. ويمكن تقسيم زعامات التيارات الفكرية المعاصرة على الساحة السياسية العربية إلى تيارات ثلاثة تنقسم إلى خمسة حينما يتعلق الأمر بالمسائل السياسية. وهو ما يمكن توضيحه فى الجدول التالى حيث تنقسم هذه التيارات الأساسية إلى تيار إسلامى تقليدى سلفى، ينقسم بدوره لاحقا إلى تيار فرعى يتبنى العنف وآخر مسالم، وتيار إسلامى تحديثى أو معاصر، وتيار علمانى ينقسم بدوره إلى تيار فرعى ليبرالى وآخر أتوقراطى استبدادى. وسيتم مناقشة تفاصيل الجدول أفقيا.

١) فيما يتعلق بتحديد ما هو «إسلامى» أو مقبول شرعا. يقرر السلفيون أنه قاصر على ما أتى فى القرآن الكريم وأحاديث الرسول (ص) وحقق إجماعا من العلماء وأصبح جزءا من الشريعة. وعلى هذا فإن مظاهر التحديث التى لا أصل لها فى الشرع تعتبر عندهم بدعة ابتداء. وبما أن «كل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار» فإن التحديث فى أمور لم ينص عليها الشرع أو لم يفعلها الرسول أو أى من صحابته فهى من البدع التى ينبغى الوقوف ضدها بحذر وعليه يكون رفض القيم المرتبطة بالديمقراطية أو الاشتراكية أو الرأسمالية من باب سد الذرائع إن لم تكن من قبيل حرمة الابتداع.

ويذهب التيار الإسلامى التحديثى المعاصر إلى اعتبار أن وصف «إسلامى» يمكن أن يطلق ليس فقط على ما ورد نصا فى القرآن والسنة (كما يقول السلفيون التقليديون) ولكن أيضا على كل ما لا يتعارض مع هذه الشريعة. وهى بالطبع دائرة أوسع من سابقتها فمثلا استخدام الرسول المنجنيق (وهى أداة رومانية مستحدثة لم يبتدعها المسلمون) فى إحدى الغزوات لم يعتبر بدعة وضلالة لأنه لا يخالف الشريعة. وهذا التعريف الواسع لما هو مقبول شرعا هو ما تبناه ابن عقيل الحنبلى حينما رد على محدثه الذى ادعى أن «لا سياسة إلا ما وافق الشرع». وكان رد ابن عقيل بأن هذا الكلام يحمل على محملين: ضيق وواسع. فإذا كان المتحدث يقصد أن لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، وهو موقف السلفيين التقليديين السابق بيانه، فهو غلط وتغليط للصحابة لأن من الصحابة من أتى بمستحدثات من الأمور لم يكن قد فعلها الرسول (ص) أو أقرها فى حياته. مثل ما فعله أبو بكر من محاربة مانعى الزكاة، أو نفى عمر بن الخطاب لنصر بن حجاج وإلغاء سهم المؤلفة قلوبهم، أو من جمع عثمان الناس على مصحف واحد وإضافة أذان آخر لصلاة الجمعة مع اتساع المدينة، وتحريق على بن أبى طالب للزنادقة فى الأخاديد. ويعلق ابن القيم على قول ابن عقيل بأن قضية قبول الإسلام لما لم يرد فيه نص بالتحريم أو ثبت ضرره القطعى هو من المسائل التى تعتبر: «مذلة أقدام ومضلة أفهام ومعترك صعب فى مقام ضنك، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق وجعلوا الشريعة قاصرة لا تنهض بمصالح العباد محتاجة لغيرها». فعند الإسلاميين التحديثيين، الأصل أن الشئ حلال ما لم يحرمه نص. وأن الشريعة تتسع لكل مفيد ونافع مادام لم يتعارض مع نص ثابت أو إجماع لا لبس فيه.

ويعترض السلفيون التقليديون على موقف الإسلاميين التحديثيين حيث إن قبول ما ليس من الشريعة يفضى إلى تباينات واختلافات بين المسلمين على نحو يظهر الفتن ويفرق الأمة ويشغل الناس عن أصول دينهم.

ويجد العلمانيون فى الخلاف بين الإسلاميين السلفيين والتحديثيين دليلا على عدم انعقاد تعريف محدد لما يدخل فى الشريعة مقارنة بما هو خارجها. فعند العلمانيين هناك تفاوت واضح فى التفسيرات على نحو يجعل الشريعة ليست واضحة بذاتها وإنما العقل البشرى هو الذى يتحدث باسمها. ومن هنا تحدث بعض العلماء المسلمين عن الديمقراطية فى الإسلام وتحدث آخرون عن الديمقراطية باعتبارها خروجا عن الإسلام. كما ذهب البعض للحديث عن

يذهب التيار الإسلامى التحديثى المعاصر إلى اعتبار أن وصف «إسلامى» يمكن أن يطلق ليس فقط على ما ورد نصا فى القرآن والسنة (كما يقول السلفيون التقليديون) ولكن أيضا على كل ما لا يتعارض مع هذه الشريعة



الاشتراكية فى الإسلام ونعت الرسول بأنه إمام الاشتراكيين وذهب آخرون إلى ظلم الاشتراكية الذى يتناقض مع عدل الإسلام وحرمة الملكية الخاصة (وهى جوهر نظام السوق) فيه: وهؤلاء وأولئك دعموا وجهات نظرهم بالعودة إلى نصوص القرآن وأحاديث الرسول (ص) وأقوال العلماء والتابعين. ويرى العلمانيون أنه باسم الإسلام يمكن تفسير الشىء ونقيضه. واستشهدوا بالشيخ المراغى، شيخ الأزهر السابق، الذى قال: «قل لى ما هو فيه خير المجتمع وأنا أجد لك ما يؤيده من القرآن والسنة». فالعلمانيون يعتقدون أنه لا يوجد معنى محدد بذاته لنصوص القرآن والسنة حتى يفرض عليهما العقل البشرى هذا المعنى. فمجرد المحاولة أن تصنف هذا إسلامى وهذا غير إسلامى غير مقبولة فالتناقض بين العلماء فى تفسير آيات القرآن المحورية مثل «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة» فى مقابل آية أخرى مثل قوله تعالى: «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها» يوضح تاريخية هذه نصوص بمعنى أنها نزلت لوقتها ولمعالجة وقائع بذاتها ولا يمكن تعميمها. كما أنه من المستحيل معرفة متى تطبق آية دون أخرى فى حالة بذاتها. وليس أدل على ذلك الجدل الذى دار بين اثنين من كبار علماء المسلمين الشيخ ابن باز، مفتى المملكة العربية السعودية الذى أفتى بحق الحاكم المسلم فى أن يوقع صلحا مع إسرائيل فى مواجهة الفتوى التى تبناها، ولا يزال، الشيخ يوسف القرضاوى بحرمة مثل هذا الصلح مادامت الأرض المسلمة محتلة. ولكل منهما أدلة من القرآن والسنة.

٢) فيما يتعلق بمسألة صمت الشريعة الإسلامية عن إصدار حكم فى مسألة ما، يؤكد السلفيون على استحالة صمت الشريعة الإسلامية عن أى مسألة وذلك لسببين: نص القرآن الكريم الذى يؤكد أن الله أنزل الكتاب تبيانا لكل شىء: وثانيا بسبب وجود القياس الذى يعنى عندهم تطبيق حكم على أمر أو نازلة لم يرد فيها نص قياسا على حكم أو نازلة ورد فيها نص لاشتراكهما فى العلة. وعلى هذا فأى حدث معاصر يمكن أن يقاس على حدث فى الماضى لاستخلاص الحكم فيه. ومن هنا تحريم قيادة المرأة للسيارة لأنه كخروجها من المنزل بدون محرم، وتحريم الأحزاب السياسية قياسا على تحريم الفرقة والاختلاف من ناحية وتحريم التكالب على المناصب السياسية من ناحية أخرى وهو ما لا يليق، عندهم، بكون «المؤمنين أخوة». وتحريم فوائد البنوك على أنها الربا المحرم شرعا. وعلى هذا فمجال إعمال العقل البشرى محكوم ومحدود بنصوص الشريعة الإسلامية.

يرى الإسلاميون التحديثيون أن الشريعة يمكن أن تصمت كفرصة لاجتهاد البشر ولملء هذا الفراغ التشريعى وكدليل على أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان. ومن هنا قول الرسول الكريم (ص): «ما وجدتم فى الكتاب من حلال فهو حلال و ما وجدتم فى الكتاب من حرام فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا عافيته، فما كان الله لينسى شيئا». ثم تلى قول الله تعالى: «وما كان ربك نسيا». وعلى هذا يرى الإسلاميون التحديثيون أن القياس مصدر من مصادر الشريعة لكنه لا يستخدم بإطلاقه. فنوازل ومخترعات الوقت الحالى لا تشترك فى العلة بالضرورة مع ما كان عليه الحال فى أيام الصحابة مثلا. فقياس الأحزاب السياسية على أنه الفرقة والاختلاف المذمومان شرعا ليس من الصحة فى شىء. فالأحزاب المعاصرة ليست وسيلة لإحداث الفرقة وإنما أداة لمأسسة وتنظيم التنافس على المناصب السياسية. كما أن الإسلاميين التحديثيين يقفون موقف الناقد من مساواة فوائد البنوك بالربا على أساس أن فوائد البنوك المترتبة على الودائع البنكية معاملة مستحدثة لم يرد فيها نص بالاعتبار أو بالإلغاء. وعلى هذا فهى تدخل فى باب المصالح المرسلة التى يترك فيها الأمر لولى الأمر بما يحقق الصالح العام للمجتمع.

أما العلمانيون فلهم فى صمت الشريعة دليل على أن الأحكام الشرعية الواردة فى القرآن والسنة نزلت لعلاج القضايا التى كانت مطروحة فى ذاك الوقت دون غيرها وبالتالى محاولة الإسلاميين تصوير أن نصوص الشريعة المتناهية يمكن أن تحكم الحوادث غير المتناهية (أى التى لا يمكن التنبؤ بها) تتناقض مع أصل الأشياء. فالرسول قبل وفاته حثنا على استخدام السواك قبل الصلاة ومع ذلك لم يوضح لنا كيفية اختيار الخليفة من بعده: وهى مسألة أجل وأهم. وهذا لا يمكن أن يكون عفوا أو مصادفة. فهناك آيات تعالج قضايا بذاتها على نحو تفصيلى لا لبس فيه مثل آيات كتابة الدين وصلاة الخوف وغيرها ومع ذلك هناك سكوت عن مسائل سياسية كثيرة كانت أولى بالاهتمام والتفصيل مثل التعامل مع المعارضة السياسية والحريات السياسية والعامة وقواعد تداول السلطة. وعلى هذا فالعودة إلى نصوص الشريعة الإسلامية للبحث عن علاج للمشاكل المعاصرة ليس من الحكمة فى شىء.

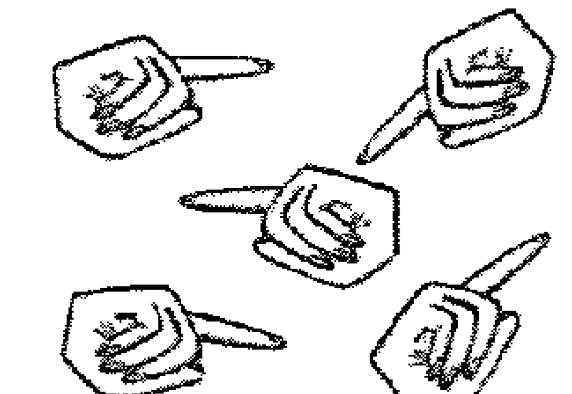
تيارات الفكر الأساسية بشأن علاقة الإسلام بالدولة والمجتمع

<table>
<tr><th></th><th colspan="2">الإسلاميون التقليديون</th><th>الإسلاميون التحديثيون</th><th colspan="2">العلمانيون</th></tr>
<tr><td>١) ليوصف الشىء بأنه إسلامى، يجب أن يكون</td><td colspan="2">له أصل تدل عليه الشريعة صراحة</td><td>لا يناقض الشريعة وإن لم يكن له أصل</td><td colspan="2">فى صالح المجتمع بصرف النظر عن النص الدينى</td></tr>
<tr><td>٢) صمت الشريعة</td><td colspan="2">مستحيل</td><td>فرصة للاجتهاد</td><td colspan="2">علامة لعدم قطعية الشريعة</td></tr>
<tr><td>٣) الأصول المحمية من الشك والنقد</td><td colspan="2">الشريعة والفقه</td><td>الشريعة</td><td colspan="2">لا يوجد</td></tr>
<tr><td>٤) الاختلاف بين العلماء فى القضايا الكبرى</td><td colspan="2">يعنى القضاء على وحدة وتميز الأمة</td><td>خطر ولكن محتمل</td><td colspan="2">ضرورى لتحرير العقل من الآراء النمطية</td></tr>
<tr><td>٥) التبادل الثقافى مع غير المسلمين</td><td colspan="2">يعنى تقليدا أعمى وبدعة</td><td>يعنى البحث عن الحكمة</td><td colspan="2">أفضل من التقليد الأعمى للسابقين</td></tr>
<tr><td>٦) الولاية السياسية للمرأة</td><td colspan="2">لا تجوز وفقا للشريعة</td><td>مشروطة بحدود الشريعة</td><td colspan="2">ليست خاضعة للشريعة: فهى مسألة ملائمة</td></tr>
<tr><td>٧) الديمقراطية هى</td><td colspan="2">ضد الإسلام</td><td>إسلامية/ قابلة للأسلمة</td><td>غير عملية</td><td>ضرورية</td></tr>
<tr><td>٨) تقسيم فرعى</td><td>مسالمون</td><td>يتبنون العنف</td><td>إسلاميون تعدديون</td><td>أتوقراطيون</td><td>ليبراليون</td></tr>
</table>

٣) أما بشأن المساحة من الشريعة والفقه التى لا يسمح فيها للعقل البشرى بالنقد والتشكك فهى مساحة شديدة التباين بين المدارس الثلاث. فمن وجهة نظر السلفيين التقليديين، فإن العوام، أى غير أهل العلماء الثقات وفقا لمعايير محددة يتبنونها، لا يحق لهم أن يعملوا عقولهم فيما ليس لهم اختصاص به. فمذهبهم هو مذهب من يفتيهم والأولى لهم ألا يرجحوا بين المذاهب والاجتهادات فى قضية بذاتها لأن الرأى، فى هذا المقام، هوى. وبالتالى لا يمكن للعقل البشرى غير المتخصص أن يصوب سهام النقد أو التشكك إلى نصوص الشريعة أو حتى إلى ما ترتب عليها من أحكام فقهية استنبطها العلماء الثقات من الأمة وكما قال أحدهم نسبة إلى ابن عساكر: «إن لحوم العلماء مسمومة». بما يعنى أن توجيه النقد لهم ليس من المباح أو المقبول فى شىء. فالذى يوجه النقد للعلماء الثقات من العوام يستند فى رأيه إلى «رأى» والرأى عند السلفيين «هوى» يجب اجتنابه. وتجدر الإشارة إلى أن عوام المسلمين عند السلفيين قد يكونون علماء فى العلوم غير الشرعية. فعلماء التاريخ، والاجتماع، والاقتصاد، والطب، والقانون، والسياسة وغيرهم عوام بالمعنى الشرعى وعليهم ألا يجترئوا على النقد أو التشكك لأنهم لا يملكون الأدوات الشرعية التى تعينهم على فهم النصوص الدينية.

ويضيق الإسلاميون التحديثيون من المساحة أو المناطق المحصنة ضد النقد والتشكك لتنحصر فيما هو قطعى الثبوت وقطعى الدلالة. وهذه المساحة تشمل القرآن حيث إنه كله قطعى الثبوت ولا يستطيع أحد أن يشكك فى وجوده أو ثبوته بيد أن بعض آياته محكمة وبعضها متشابه بنص القرآن ذاته. كما أن القرآن ذاته طالب المؤمن أن يسأل أهل الذكر فى حالة جهله. أما ما ينسب للرسول الكريم من أحاديث فهو ليس قطعى الثبوت حيث إن الوضاعين أضافوا للحديث الشريف ما ليس منه وهو ما يتطلب من أهل الاختصاص وغيرهم التدقيق والتشكك فى إطار الهدف الأسمى وهو الحفاظ على شرع الله مما هو غريب عليه وضار به.

واتساقا مع مواقف العلمانيين السابقة فإنه لا توجد منطقة محصنة



من النقد أو التشكك لأن القرآن والسنة قد وجدا فى إطارهما التاريخى وكانا يخاطبان الناس بلغتهم ولو كان نزل على قوم آخرين لكان نزل بلغتهم فى إطار آخر. وعلى هذا فالنقد والتشكك ضروريان لاستيعاب مقتضيات النص والقضايا التى يثيرها.

٤) وبشأن الاختلاف بين العلماء فى اجتهاداتهم الفقهية فهو خطر من وجهة نظر السلفيين لأنه يهدد وحدة الأمة وتميزها عن غيرها من الأمم كما أنه يخرج عن صريح توجيه القرآن للمسلمين بألا يختلفوا حتى لا يذهب ريحهم وتضيع قوتهم فى مواجهة أعدائهم. ويذهب السلفيون إلى أن حدوث الاختلاف بين العلماء عادة ما يرجع لخطأ فى استدلال أحدهم أو لغلبة الهوى عليه فى أمر ما. وعلى هذا فهم يفرقون بين العلماء الثقات والعلماء الدخلاء أو علماء السلطان الذى يضلون ويفسدون من حيث لا يشعرون. وعلى هذا فالتحوط منهم ضرورى.

ويشارك الإسلاميون التحديثيون الإسلاميين السلفيين التقليديين مخاوفهم من الاختلاف بشأن القضايا الكلية للأمة باعتباره خطرا داهما ولكنهم أوسع صدرا وأكثر رحابة فى التعامل معه من باب أن المسلمين، علماءهم وعامتهم، لا بد أن يتعاونوا فيما اتفقوا عليه ويعذر بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه. فلا يمكن حمل الأمة على رأى واحد أو توجه واحد إلا بقمع شديد له مخاطر تفوق مخاطر الاختلاف.

ويرى العلمانيون أن الاختلاف بين العلماء فى القضايا الكبرى يعنى أن النص الدينى متجدد ومتنوع على نحو يجعل العقل البشرى هو الفيصل فيه وليس تغليب نص على نص أو الادعاء بنسخ نص لنص. فالعلماء يختلفون ويستدلون بنصوص متنوعة، وأحيانا متضاربة، على نحو يجعل من غير المنطقى الادعاء بأن الآراء النمطية التى يكررها الإسلاميون هى فقط ما يمكن استدلاله من النصوص الدينية وأكبر دليل على ذلك المقاومة التى يبديها الإسلاميون لأى رأى أو اجتهاد محدث بغض النظر عن وجاهته العلمية والمنطقية مادام يتناقض مع تفسير ثابت عن أحد الفقهاء.

٥) أما عن التبادل الثقافى بين المسلمين وغير المسلمين والتعلم منهم، يعتقد السلفيون أنه خطأ وجريمة بسبب تعارضه مع عقيدة الولاء والبراء التى تعنى النيل من غير المسلمين والتضييق عليهم وعدم ذكرهم بخير. بل يصلون فى ذلك إلى حد تحريم أن يهنئ مسلم مسيحيا بأعياد الميلاد لما يعنيه ذلك من إقرار له على عقيدته. ومن باب أولى فلا يجوز للمسلم الحق أن يقف من غير المسلم موقف التلميذ بالذات إذا كان التعلم يعنى ضمنا أو صراحة الاعتراف بتقدم وسبق غير المسلم. ويعترض السلفيون التقليديون على حجة الإسلاميين التحديثيين والعلمانيين بأن منفعة المسلمين تتحقق بالاستيراد أو التعلم من الغرب. ويرى السلفيون أن منفعة المسلمين الحقيقية مرتبطة باعتزازهم بدينهم وتمسكهم به ويقينهم بقوله تعالى: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا».

أما عن التبادل الثقافى بين المسلمين وغير المسلمين والتعلم منهم، فالإسلاميون التحديثيون يعتقدون أن ضرورات الحياة العصرية تقتضى أن يتفاعل المسلم مع غيره ولسان حالهم الحديثان الموضوعان «الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أولى بها» أو «اطلبوا العلم ولو فى الصين». والمحظور الوحيد على التبادل الثقافى مع غير المسلمين هو ألا يكون نتاج هذا التبادل ما يتعارض مع أصل من أصول العقيدة أو خلق كريم حض عليه الإسلام.

أما عن التبادل الثقافى بين المسلمين وغير المسلمين والتعلم منهم عند العلمانيين فهى مسألة خارج إطار الشريعة والدين، فالمسلم إنسان قبل أى اعتبار آخر. وتفاعله الإنسانى مع غير المسلمين من مقتضيات الحاجات البشرية والتفاعل الحضارى بين كافة الحضارات. كما أن أهم مؤشرات تكلس أى حضارة ومن ثم تراجعها هو توقفها عن التفاعل مع غيرها. فلا حرج من التعلم من غير المسلمين. وعند العلمانيين فإن تعلم أى شىء وكل شىء من غير المسلمين أفضل من الرجوع للوراء مئات السنين فى ظروف حياة مخالفة تماما للوقت الحاضر. فعند العلمانيين، من المنطقى والأفضل أن يتعلم المسلمون من فلاسفة وعلماء أمثال امرسون، جون لوك، فولتير، روسو وغيرهم من هم بدراية بمشاكل العصر الحاضر عن الرجوع إلى اجتهادات ابن تيمية وابن القيم والغزالى. فمشاكل العصر تقتضى التعلم من الغرب والشرق وليس العودة إلى السلف.

يرى العلمانيون أن الاختلاف بين العلماء فى القضايا الكبرى يعنى أن النص الدينى متجدد ومتنوع على نحو يجعل العقل البشرى هو الفيصل فيه وليس تغليب نص على نص أو الادعاء بنسخ نص لنص

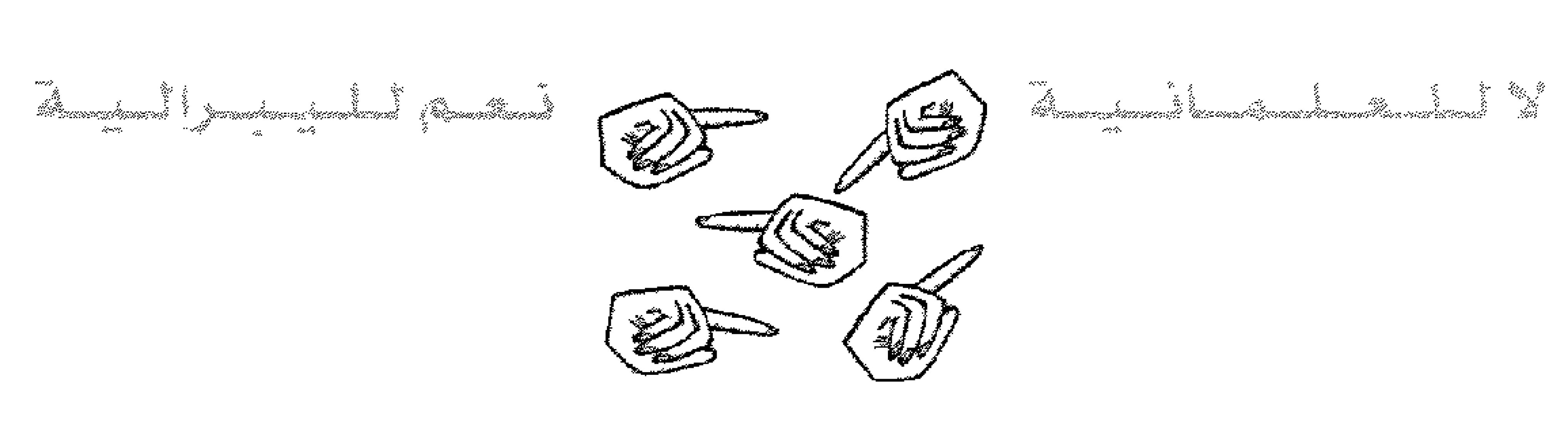


٦) فى وضع المرأة من العمل العام كالخروج للتعليم والعمل فى مختلف الميادين يضع عليه التقليديون قيودا كثيرة تقرب إلى التحريم مستشهدين بآيات مثل «وقرن فى بيوتكن....» و«ليس الذكر كالأنثى» وما شابهها. ويقف الإسلاميون التحديثيون موقف المعارض لما انتهى إليه السلفيون بشأن وضع المرأة من العمل العام حيث يرى التحديثيون أن آيات القرآن الملزمة للمرأة بالجلوس فى البيت إنما كانت موجهة إلى نساء الرسول فقط وهى ليست ملزمة لباقى النساء، كما أن الاستدلال بأن «ليس الذكر كالأنثى» مردود لأنه قول منسوب إلى امرأة عمران وليس لله. كما أن آيات القوامة لم تنف عن المرأة دورها الاجتماعى بل والسياسى الذى تمثل فى أخذ البيعة ومشاركتهن فى المعارك. وقد ذكر ذلك البخارى فى فصل بعنوان: «فصل فى قتال النساء وقتالهن».

أما بشأن رؤية العلمانيين لحق المرأة فى العمل العام فقد قرر العلمانيون، اتساقا مع مواقفهم السابقة، النزعة نحو تنحية النصوص الدينية عن المسألة على أساس أن إعطاء المرأة حقها الكامل مسألة تخضع لتطور كل مجتمع السياسى والاقتصادى والاجتماعى وليس مسألة تقررها النصوص التى نزلت لعلاج مشكلات اجتماعية تاريخية لم تعد بالضرورة ذات اتصال بالواقع المعاش. كما أن المرأة أثبتت نجاحا ملحوظا فى مجالات عديدة تستحق منا الإشادة والتشجيع.

٧- وفيما يتعلق بقضية الديمقراطية، يرى السلفيون التقليديون فيها خروجا على صحيح الدين وعلى الممارسات الشرعية التى فعلها الرسول (ص) وصحابته. فالديمقراطية استبدال لإرادة الله بإرادة البشر مناقضة مبدأ الحاكمية لله، وهى تقوم على مبدأ الأغلبية وهو ما يتناقض مع نصوص القرآن من وجهة نظر السلفيين التقليديين حيث يقول الحق سبحانه: «وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله». ولا ننسى أن واحدة من أهم حجج أيمن الظواهرى ضد الإخوان المسلمين أنهم قبلوا دخول الانتخابات وعضوية البرلمانات التى لا تحكم بشرع الله. ولاشك أن تطورا كبيرا حدث فى الفكر الإسلامى على نحو جعل الإسلاميين التحديثيين يميزون أنفسهم عن السلفيين التقليديين، وعلى رأسهم الشيخ يوسف القرضاوى فى كتابه الشهير من «من فقه الدولة الإسلامية» والتى أعطى فيه للديمقراطية صك الغفران كى تكون التطبيق المعاصر لمبادىء الشورى والبيعة والرقابة على الحاكم. وقد كان الفكر الإسلامى سابقا على الفقه فى هذا المقام فكانت كتابات الإسلاميين التحديثيين مثل محمد سليم العوا، طارق البشرى، كمال أبو المجد، فهمى هويدى مؤشرا على أن تطورا يحدث فى فكر هؤلاء. وهو ما حدا بهم أن يعلنوا أن الديمقراطية مقدمة على تطبيق الشريعة ليس تقديم تفضيل وإنما تقديم ترتيب. ويبدو أن حزب الوسط الجديد يحاول أن يكون التطبيق الحركى لهذه المقولات.

وينقسم العلمانيون وفقا لموقفهم تجاه الديمقراطية والتعددية السياسية فى المجتمع إلى ليبراليين وأتوقراطيين. فالفريق الأول من العلمانيين يقبلون بالوجود الرسمى والشعبى لكافة التيارات السياسية والثقافية حتى تلك التى تختلف معهم فى التوجهات والمنطلقات مادام الجميع يقبل بالتعايش السلمى وشعارهم فى هذا أن الليبرالية الحقة تقبل كل فكر وتتعايش مع كل وجهة وتحترم حق الاختلاف. بيد أن فريقا آخر من العلمانيين له رؤية مختلفة تؤكد على الاستقرار والوحدة وتعلى من الانسجام وترفض التباينات والاختلافات الأيديولوجية والسياسية. وهذا الفريق الأخير يرى فى الاختلاف فرقة وفى التنوع خللا وفى التعدد خطرا. ومن هنا فهم يتبنون فكرة أن قمع الاختلاف ووجهات النظر



المعارضة له ما يبرره من أجل أهداف أسمى مثل تحقيق التنمية الاقتصادية أو قتال عدو خارجي أو تحقيق الاستقلال الوطني. وتتبنى كثير من النخب الحاكمة في بلدان الجنوب مثل هذا الموقف الفكري والسياسي. وينقسم السلفيون التقليديون أيضا إلى فريقين بحكم مدى استعدادهم لاستخدام العنف ضد المجتمع أو للخروج على الحاكم إلى فريقين. فهناك فريق يسير على نهج سيد قطب في كتابه الأشهر معالم في الطريق، وأبرز الأمثلة جماعات الجهاد والقاعدة، وأخرى لا تزال ترفض الديمقراطية وآلياتها باعتبارها بدعا، مثل جماعة أنصار السنة المحمدية التي لم تزل على كثير من مواقفها التي تبناها مؤسساها الشيخ محمد الفقي في عام ١٩٢٦ من تحريم المظاهرات والانتخابات والأحزاب باعتبارها بدعا، رغما عن أن بعض المحللين أشاروا إلى دعم من أنصارها لمرشحي الحزب الوطني كنوع من درء غضب ولي الأمر وليس دعما له لأن هدفها الأصلي ليس السياسة والحكم وإنما بناء المجتمع المسلم على حد تعبير بعض أنصارها.

ورغما عن أن التقسيم النظري السابق يبدو وكأنه يكشف أن «إصلاح الإسلام» يبدو مسألة فقهية وفكرية، فإن إدخال تعقيدات الواقع السياسي في مجتمع ما يكشف عن حقيقة أن الصورة أكثر تعقيدا وهو ما يمكن رصده في الجزء الثاني من هذه المقالة بالتطبيق على الحالة المصرية.

ثانيا: الانتقائية النصوصية وحرب المواقع في مصر:

استخدم الفيلسوف الماركسي جرامشي مصطلح حرب المواقع ليشير إلى النضال طويل الأمد من أجل الفوز بالعقول والقلوب من خلال آليات الكر والفر واعتبر أن هذه هي الأداة الأمثل كي تتمكن الاشتراكية من تحقيق إنجازات حقيقية في ظل بيئة معادية لها في المجتمعات الرأسمالية. وبالتطبيق على الحالة في المجتمعات المسلمة، فإن صاحب كل تيار فكري يحاول عندما يطرح خطابه بشأن «إصلاح» الإسلام أن يبني تحالفا وأن يحشد أتباعه، بين ترهيب وترغيب، من أجل الحصول على مواقع متقدمة في هذه الحرب. ويمكن رصد خطابات ستة تتصارع من أجل إعادة رسم الأدوار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية للإسلام في الحالة المصرية، وهو ما أعتقد صعوبة تعميمه إلا بحذر شديد على المجتمعات الأخرى ذات الأغلبية المسلمة الأخرى. والأصل في هذه الأدوار التي يلعبها الإسلام أنها نتيجة تفاعل النص الديني مع العقل البشري لتنتج ممارسات تتباين وفقا لاختيار العقل البشري للنص الديني الحاكم. وعلى هذا فإنه ليس من المستبعد أن تقوم دعاوى «الإصلاح» على مساحة من التفاعل بين الانتقائية النصوصية وفقا للمواءمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

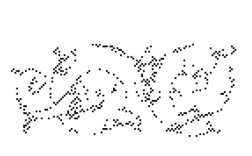
فهناك أولا خطاب إسلامي شعائري. وهو خطاب يحصر الإسلام في الجوانب الشخصية دون أن يكون له دور في التقنين والفعل السياسي وهو نموذج الإسلام المحبوس في مساجد للعبادة ويكون دوره مقصورا على قضايا العقيدة والأخلاق وهو ما تمثله الحالة التونسية نموذجا. ويتبنى هذا الخطاب عادة العلمانيون اليساريون وكثير من الأقباط الذين يرون أن اكتمال علمانية الدولة وتمام الانسجام بين مكونات الجماعة الوطنية المصرية يقتضي إلغاء المادة الثانية من الدستور المصري: فانحسار الدور العام والسياسي للإسلام هو مقدمة بناء دولة علمانية حديثة على النمط الغربي.

وهناك ثانيا خطاب إسلامي شكلي يطرح الإسلام كنصوص رمزية ينص عليها في الدساتير وفي بعض القوانين من أجل إعطاء واجهة شكلية لنظام الحكم وهنا تسعى النخبة الحاكمة للاستفادة من الشرعية المرتبطة بالإسلام دون الالتزام بقيوده. وقد أعلن عبد الناصر عن احترامه للأزهر في حين أنه أطاح ببعض علمائه بل وباستقلاليته بحجة أنه يغلب عليه الفكر الرجعي لرفض قياداته تأميم الشركات الوطنية. وكذا نص الرئيس السادات في المادة الثانية من الدستور المصري على جعل الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع مع يقيننا جميعا أنه ما كان ليطبق الشريعة. ولم يزل يتبنى الحزب الحاكم في مصر هذا الاتجاه كوضع وسط بين مطالب العلمانيين والمسيحيين بإلغاء النص وحصر الإسلام في الجانب الشعائري ومطالب الإسلاميين بتفعيله.

وهذان الخطابان السابقان يعبران عن أهم خطابات التيار العلماني وفي مقابلهما توجد أربعة خطابات تعبر عن حتمية إدماج الإسلام في الحياة العامة بصورة أكبر.

فهناك ثالثا خطاب إسلامي ضاغط تتبناه جماعات منظمة أو حركات عفوية من أجل تحقيق مصالح قصيرة المدى مثل الخروج في مظاهرات من أجل منع تداول رواية أو كتاب أو للاحتجاج على قرار سياسي معين ويبدو هذا الخطاب الضاغط الأداة المثلى للطلاب في الجامعات حتى وإن لم يكن مقصورا عليهم فقد تلتقي رؤية المؤسسة الإسلامية الرسمية مثل الأزهر مع رؤية الجماعات الإسلامية من أجل تبني مثل هذا الخطاب ضاغطة في اتجاه بذاته. وهذا الدور الضاغط ليس الوضع الأمثل من وجهة نظر أي طرف. فهو الحد الأدنى من وجهة نظر الإسلاميين وهو معيب من وجهة نظر العلمانيين لأنه يحرك شبح «الدولة الدينية» كما أنه معيب من وجهة نظر الدولة لأنه يعني ضغوطا تمارس عليها وعليها أن تستجيب قمعا أو حوارا.

وهناك رابعا خطاب إسلامي تأسيسي دستوري يجعل من الإسلام إطارا مرجعيا فوق الصراعات السياسية مثلما تمثل الليبرالية إطارا تأسيسيا للحياة السياسية في النظم الغربية. وتكون نصوص الإسلام القطعية إطارا مرجعيا مثل إعلان الاستقلال الأمريكي أو الماجنا كارتا البريطانية والتي تشكل قواعد آمرة لا يجوز الاتفاق على مخالفتها. وهذا الخطاب يعني بالتبعية إنتاج أطر قانونية من قبيل المحكمة الدستورية العليا في الولايات المتحدة من أجل الرقابة على «إسلامية القوانين». ويقدم مثل هذا الطرح بعض المفكرين الإسلاميين مثل المستشار طارق البشري والدكتور محمد سليم العوا.



هناك خطاب إسلامي شكلي يطرح الإسلام كنصوص رمزية ينص عليها في الدساتير وفي بعض القوانين من أجل إعطاء واجهة شكلية لنظام الحكم

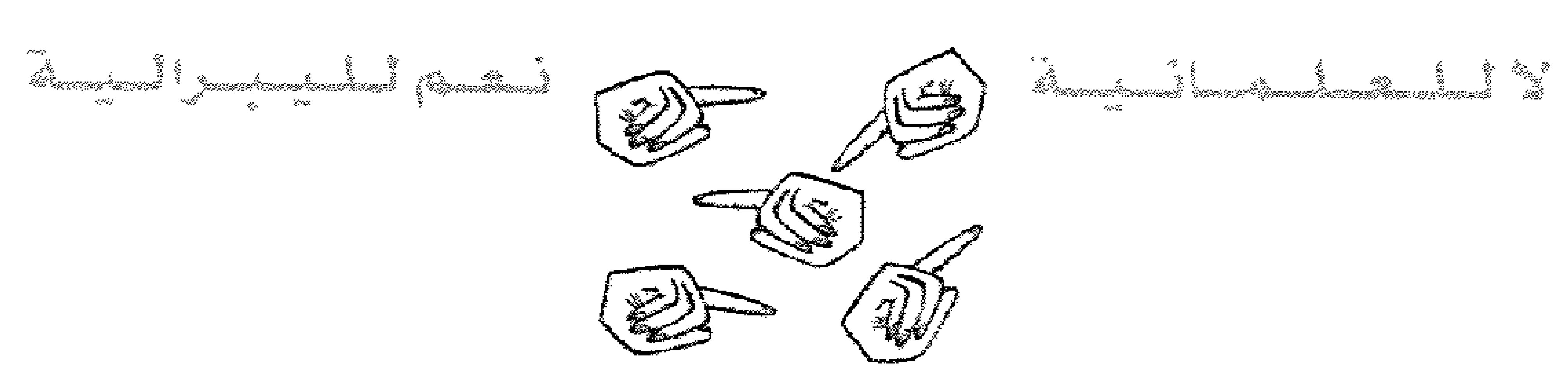


وهناك خامسا خطاب إسلامي حزبي يقدم الطرح الإسلامي باعتباره بديلا من البدائل المتاحة أمام الناخبين بهدف تكوين الأغلبية في البرلمانات. ويكون جزءا من هذا الخطاب هو صياغة برنامج حزبي له جوانب اقتصادية واجتماعية وثقافية باعتبارهم يمثلون حلا أفضل من الحلول التي تطرحها الأحزاب القائمة. ويمثل حزب الوسط نسخة ليبرالية تعبر عن هذا الاتجاه كما تعبر عن حالة الإخوان المسلمين كما لو كانوا يتمتعون بثراء الخيال والتفكير غير النمطي والقدرة على قراءة المستقبل.

وهناك سادسا خطاب إسلامي ثوري انقلابي يهدف إلى نقض الوضع الراهن باعتباره خارجا على الإسلام كما فهمه السلف والقضاء على أي خطاب آخر باعتبار أن الإسلام ليس بديلا موضع اختيار (مثلما يقول الإسلام الحزبي) بين الناخبين أو موقفا فكريا يتبناه مثقفون. وهو الخطاب الذي تتبناه جماعة الجهاد ومعظم رموز الجماعة الإسلامية قبل المراجعات الأخيرة.

بيد أن الصورة السابقة ليست جامدة: فخطاب الإخوان المصنف في هذا المقال باعتباره حزبيا متنافسا يتحول إلى خطاب إسلامي ضاغط بالتحالف مع قوى محافظة أخرى في المجتمع من أجل تحقيق مكاسب جزئية طالما أنها غير قادرة على أن تصل إلى السلطة باعتبارها حزبا ذا مرجعية دينية. والأمر كذلك بالنسبة للعلمانيين والكثير من الأقباط الذين يتبنون من حيث الأصل الخطاب الشعائري الذي ينفي عن الإسلام أي دور سياسي ولكن لأنهم غير قادرين على حشد الطاقات السياسية من أجل تحقيق هذه النتيجة، فإنهم يقبلون بأقل الأضرار بدعم الخطاب الرسمي السائد والذي يتبنى خطابا إسلاميا شكليا.

إذن الحديث عن الإصلاح الديني ودور الإسلام في الحياة العامة ليس مسألة قيمية نصوصية فقط يقوم به فقهاء ومثقفون بمعزل عن صراعات المجتمع، وإنما هو موقف استراتيجي يتخذه كل فاعل سياسي وفقا لحساباته



الذاتية ومن ثم الفيصل فى القضية ليس صحة أو خطأ قراءة معينة وإنما هى مسألة تغليب قراءة على أخرى وفقا لتوازن القوى فى المجتمع. ولكن توازن القوى فى المجتمع هى التى تدفع لصعود خطاب على حساب آخر.

بيد أن هذه الخطابات الستة تبدو وكأنها جزء من صراع إسلامى علمانى مستمر منذ انهيار الخلافة العثمانية على نحو يجعلنا أمام مباراة صفرية لا ينتج عنها تطور إلى الأمام، عكس ما يذهب إليه الديالكتيك الهيجلى. فلا بد من تجاوز هذا الاستقطاب الإسلامى العلمانى لمواجهة أصل المشكلة. وأصل المشكلة أن مصر ليست فى حاجة إلى نظام علمانى استبدادى أو إسلامى سلفى تقليدى قدر ما هى بحاجة إلى نظام ليبرالى يحترم الإسلام وكافة الأديان ويصوب سهامه إلى أصل الاستبداد وجوهره دينيا كان أو علمانيا. ومن هنا يكون الإصلاح الحقيقى هو فى وجود إسلام ليبرالى.

هل من إسلام ليبرالى؟

إن بنية العلاقة بين الدولة والمجتمع فى مصر، مع تعميم مقبول على معظم المجتمعات العربية، تقوم على منطق «مستبد... لكن»، والمقصود بهذه العبارة أن السلطة الحاكمة فى مصر طوال تاريخها، مع استثناءات قليلة مثل فترة ما بين ثورتى ١٩١٩ و١٩٥٢، كانت تخلق شرعية وجودها ليس على أساس شرعية الانتخاب وإنما على أساس شرعية الضرورة. فالحاكم مستبد، نعم، لكنه بطل الثورة، و/أو بطل الاستقلال و/أو بطل القومية العربية و/أو نصير الفقراء و/أو بطل الحرب والسلام وكلها كما يبدو حجج «علمانية» لا يتدخل فيها الدين، ولنا فى هتلر وصدام حسين وعشرات المستبدين العلمانيين أمثلة من الواقع تؤكد أن العلمانية لم تكن كافية لدحض الاستبداد. كما يمكن أن يساهم الاتجار بالدين فى صيانة الاستبداد، فتاريخنا يحمل الكثير من المقولات والفتاوى والمواقف الفكرية التى تعتبر أن الاستبداد، وإن كان خطأ، لكنه ليس خطيئة، أى ليس من الكبائر وإنما من اللمم. بل وجدنا بين الفقهاء والعلماء من يقول: «حكم غشوم أفضل من فتنة تدوم»، و«ستون سنة فى ظل حاكم ظالم خير من ليلة بلا حاكم»، بل هناك من بالغ فى الاستدلال من بعض الحديث التى رفضت الخروج على الحاكم «ما أقام الصلاة فيكم». وقد التمس العذر لمنطق أصحاب مثل هذه المقولات حين قالوها لكنه من السفه أن نظل نحكم حتى اليوم بمثل هذا المنطق الذى يدعم الاستقرار المصحوب بالاستبداد وكأننا أمام بديلين إما الفوضى الشاملة أو استبداد مفضى إلى استقرار. إن هذا المنطق، سواء اتشح برداء الإسلام أو بعباءة اللاهوت الكنسى فى القرون الوسطى أو باعتبارات علمانية بعيدة عن الدين، يشكل طريقة من التفكير لا بد أن تنتهى. ومن هنا فقد قلت فى أكثر من موضع أن الإسلام شدد النقض على الاستبداد وجعله قرين الفساد لكن المسلمين عجزوا عن أن يطوروا نظريات ثلاث: نظرية فى المعارضة السلمية، ونظرية فى المشاركة السياسية، ونظرية فى التداول السلمى للسلطة، ونظرية فى تعدد مراكز صنع القرار السياسى (أى تفعيل الشورى ومؤسساتها).

فجوهر التحدى هو مقاومة الاستبداد، فلا بد أن يكون الحاكم «صاحب رأى» وليس «صاحب الرأى» كما أوضح الدكتور زكى نجيب محمود. وهو ما يقتضى أن نطرح هذه التساؤل: هل العلمانية شرط ضرورى وكاف لليبرالية؟

الإجابة عندى لا. وقبل أن أخوض فى الأسباب أوضح ابتداء معنى المصطلحين. فالعلمانية تعنى الفصل المؤسسى بين دور العبادة ورجالها وبين مراكز صنع القرار والقائمين عليها.

الحديث عن الإصلاح الدينى ودور الإسلام فى الحياة العامة ليس مسألة قيمية نصوصية فقط، وإنما هو موقف استراتيجى يتخذه كل فاعل سياسى وفقا لحساباته الذاتية



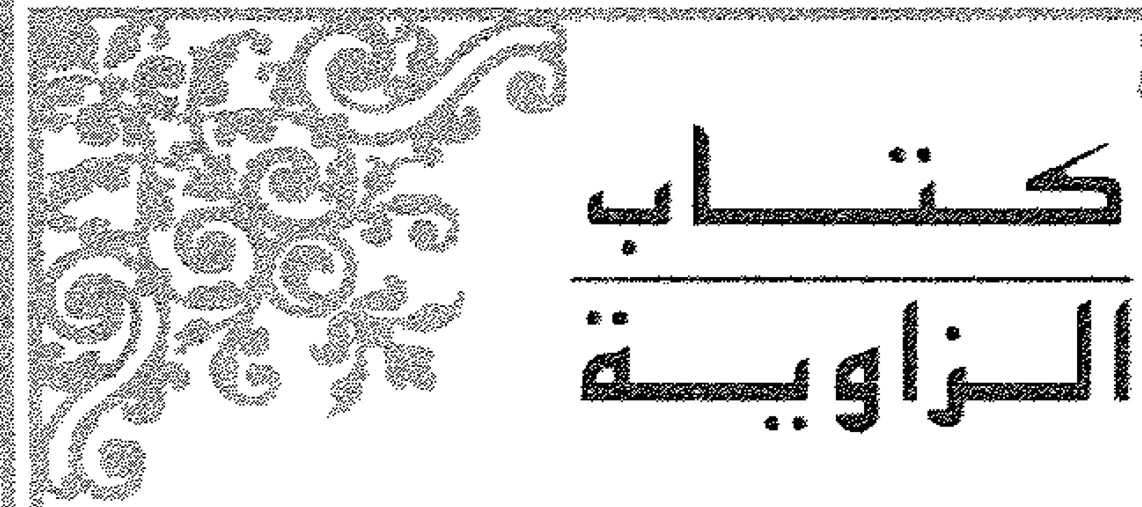
والتأكيد على الفصل المؤسسى له ما يبرره. فيمكن أن يكون صانع القرار فى البرلمان أو فى قمة السلطة التنفيذية متدينا لكن هذا لا يعنى أنه يملك الحق فى اتخاذ قرارات أو سن تشريعات على أسس دينية بغض النظر عن القواعد المؤسسية المدنية والدستورية المتعارف عليها فى الدول الديمقراطية.

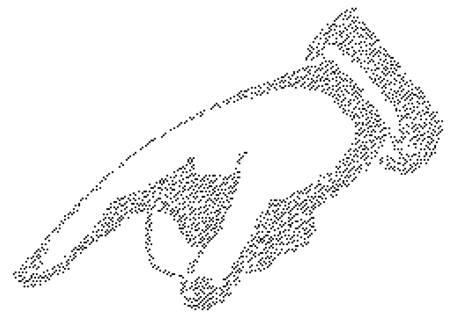
أما الليبرالية فهى نظرية للمجتمع والدولة تعلى من شأن حقوق الأفراد وحرياتهم على قدم المساواة مع وضع التنظيم القانونى والسياسى الذى يضمن مثل هذه الحقوق. وتشير التجارب المختلفة فى العالم إلى أن أفضل نظام حكم يوفر الإطار التنظيمى لليبرالية هو الديمقراطية. ومن هنا أصبح تعبير «الديمقراطية الليبرالية» شائعا لدرجة أن ظن البعض أنهما قرينان بحكم النشأة وهو ما لا يتفق مع الواقع. فالديمقراطية، منذ نشأتها فى أثينا فى القرن الخامس قبل الميلاد، نظام حكم يقوم على المشاركة الشعبية وفقا لقواعد الأغلبية والتوازن بين السلطات وتداول السلطة بيد أن بعض النظم الديمقراطية كانت غير ليبرالية بحكم استبعادها لفئات من المجتمع على أساس النوع مثل استبعاد النساء من الحياة السياسية فى الولايات المتحدة حتى عام ١٩٢٠ وفى سويسرا حتى عام ١٩٧١ رغما عن الالتزام بالإجراءات الشكلية لصنع القرار الديمقراطى. كما حدث أن تم استبعاد فئات من المشاركة السياسية على أساس العرق مثل استبعاد السود فى جنوب إفريقيا تحت الحكم العنصرى وكذلك استبعاد الأقليات من المشاركة فى الحياة السياسية فى الولايات المتحدة حتى منتصف الستينيات من العقد الماضى. أما الليبرالية فهى أحدث كثيرا من الديمقراطية بصفتها تلك. ويمكن أن تنسب إلى منتصف القرن التاسع عشر حين ألف جون ستيوارت ميل كتابه الشهير (On Liberty) والذى أعطى فيه الحق لكل الأفراد، رجالا ونساء، أحرارا وعبيدا، أغنياء وفقراء، الحق فى الاعتقاد وفى التعبير وفى المشاركة السياسية. كما أن كتابه عن مبادئ الاقتصاد السياسى هى التى أوحت للدولة بأن تتدخل فى عملية توزيع عوائد الإنتاج بما يضمن عدالته وبما يضمن عدم إساءة استغلال العمال وذلك من خلال فرض حد أقصى من ساعات العمل وحد أدنى من الأجر، وإعانات البطالة والضرائب المتصاعدة واضعا بذلك أساس ما يسمى بدولة الرفاه فى الغرب. ومن هنا فإن فضل الليبرالية على الديمقراطية أن جعلت عوائد الديمقراطية أشمل. وفضل الليبرالية على الرأسمالية أن ألحقت بها دولة الرفاه حتى يستفيد الجميع من منجزات المشروع الخاص والإبداع الشخصى. ومن هنا فإن قضية العدالة الاجتماعية، أصبحت، بفضل الليبرالية، واحدة من القيم الغربية الأساسية.

وللمسلمين أن يفخروا أن دينهم كان سباقا فى الأخذ بمعظم هذه القيم التى وصلت إليها الليبرالية فى منتصف القرن التاسع عشر. فإن كان جوهر الليبرالية هو الارتقاء بشأن الإنسان من حيث كونه إنسانا فقد نص القرآن صراحة على تكريم الله لبنى آدم، بغض النظر عن الدين والعرق والنوع. وكان هناك من ممارسات المسلمين الأوائل، عملا بهدى الرسول الكريم (ص) ما يؤكد أن فى الإسلام من الأصول ما يجعله غير بعيد عن الليبرالية كما فهمها وطبقها الغرب المعاصر. بيد أن المشكلة التى واجهت المجتمع المسلم أن الإطار التنظيمى اللازم لحماية هذا التكريم قد أصابه الكثير من العوار الذى لم نزل نشهده حتى الآن. فكانت الممارسة مضطربة فى احترام هذه القيم لغياب الأطر التنظيمية والمؤسسية الملزمة للحاكم والمراقبة لسلوكه.

إن جوهر الاستبداد، بالذات فى صيغته المستندة إلى الدين، أن الله أعطى الحاكم حقوقا وأوجب طاعته على الناس، وعليه أن يرضى الله فى الحكم. ولو خرج الناس عليه فإنها الفتنة. وهى صيغة غير ليبرالية بكل وضوح لأن الصيغة الليبرالية تقوم على العكس: فالله قد أعطى الحقوق للإنسان بحكم كونه إنسانا ومن ضمن هذه الحقوق حقه فى أن يختار حاكمه وأن يقيله. فالحاكم ليس قدرا وليس قضاء وإنما هو بديل ضمن بدائل واختيار ضمن اختيارات.

ومن أسف، فقد تعامل معظم حكام العرب مع رعيتهم وكأنهم أرباب مع عبيدهم. ويحضرنى قول الحق سبحانه: «ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض، ولكن ينزل بقدر ما يشاء، إنه بعباده خبير بصير» حينما أرى الممانعة التى يتصرف بها الكثير من الحكام العرب حينما يتبنون منطق: «ولو بسط الحاكم الحقوق لرعيته لبغوا فى الأرض». فيوم أن رفض مجلس قيادة الثورة حقوق العمال المتظاهرين فى كفر الدوار لدرجة القتل والإعدام ثم إعطائهم كل هذه الحقوق وأكثر فى القوانين والدساتير





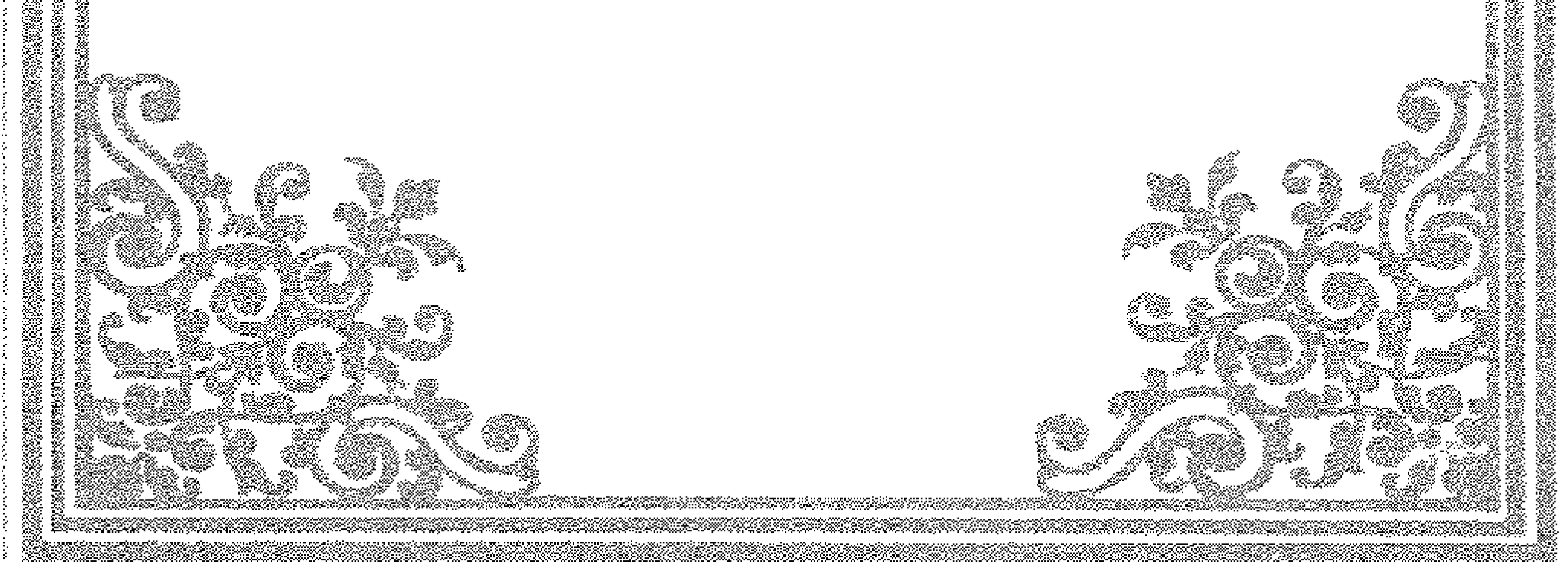
من يستفيد من علم المرأة؟

طلعت حرب

إن عالمات العالم المتمدن يعددن جانيات فى نظر علماء العمران لابتعادهن عن الوظيفة الحيوية التى خلقهن لها الخالق عز وجل. فقد ثبت بالإحصاء أن المرأة العالمة لا تتزوج قبل أن تبلغ سنها الخامسة والأربعين كما روته مجلة المجلات الفرنسية. فقل لى بأبيك ماذا ينتظر منها من النسل بعد هذه السن وهل يستفيد الوطن من أبحاثها فى علم الطبيعة أو السياسة أو التشريع مثلاً بقدر ما يخسره من حرمانها إياه من ذريتها التى ربما نبغ فيها فيلسوف مثل جول سيمون أو طبيعى مثل هكسلى أو عمرانى مثل سبنسر ممن يفيدون الإنسانية فوائد حقيقية؟

هذه الحالة يشكو منها الغربيون أنفسهم ويعدونها تداخلاً من المرأة فى غير شأنها واشتغالاً بغير ما هو مطلوب منها، مما يبعد بها عن لوازم جنسها وقد لاحظ ذلك الفيلسوف جول سيمون فقال ما معناه إنى لا أسر إذا كانت امرأتى دكتورة، فإنى أود أن تكون المرأة امرأة، وما ذلك إلا لعلمه أنها بدكتوريتها فى التشريع مثلاً لا تستطيع أن تجمع بين دقائق القوانين ودقائق علم التربية الذى يطلب منها ويعتمد فيه عليها.

يظهر لنا من كل ما تقدم وليس بعد الحس دليل أن المرأة أضعف من الرجل جسمًا وإدراكًا. أما جسمًا فلكونها عرضة للوازم الأنوثة وهى كما أثبتنا أمراض تهد القوى وتضعف البنية بشهادة الأطباء. وأما إدراكًا فلكونها بحكم وظيفتها من تدبير المنزل وتربية أطفالها والتحفظ عليهم غير معرضة مثل الرجل لمناشئ تنمية القوة الإدراكية فتكون النتيجة اللازمة لكل هذه المقومات أن المرأة لا تساوى الرجل فى كل حيثية.



اللاحقة، كان يقول للعمال وللجميع: «أنا الحاكم، أنا أعطيكم ما أراه من حقوقكم حتى لا تبغوا فى الأرض». وهو نفس منطق «الجرعة جرعة» و«عدم الاستجابة للى الذراع» التى قال بها آخرون. وهو منطق غير ليبرالى، بل وأقول، غير إنسانى على الإطلاق.

إن الإسلام كما الليبرالية كما الديمقراطية يقفون ضد الاستبداد ويعلون من شأن الإنسان، حقوقه وحرياته. وقد تجسد موقف الإسلام التحديثى حينما وجه الشيخ محمد الغزالى أسهم النقد الشديد للدستور الذى وضعه تقى الدين النبهانى، مؤسس حزب التحرير والذى يدعو إلى استعادة الخلافة على أسس أقرب إلى نمط الحكم القائم على البيعة وأهل الحل والعقد والشورى المعلمة وليست الملزمة..إلخ. ومدح الشيخ محمد الغزالى دستور ١٩٢٣ المأخوذ عن الدستور البلجيكى على حد تعبيره رغما عن أنه لم يكن مليئا بالآيات والأحاديث مثلما كان الحال فى دستور النبهانى. وكان تعليق الشيخ الغزالى أن الدستور البلجيكى أقرب إلى روح الإسلام وجوهره من مقاومة الحاكم المستبد ورقابته من الدستور الذى يبدو، شكلا، إسلاميا؛ لكنه فى جوهره يتناقض مع روح الإسلام. وأقول يتناقض مع روح الديمقراطية والليبرالية أيضا.

إننا بحاجة إلى إعادة طرح المسألة وأن نتخلص من عقلية «مستبد ... لكن» سواء كانت المبررات دينية أو علمانية. ولكن هل يعنى ذلك أن العلمانية مقدمة ضرورية لليبرالية؟ الإجابة عندى بالنفى. وفى الأمر تفصيل.

فهناك ثلاثة مجالات تتصل بشكل مباشر بعلاقة الدين بالفرد والمجتمع والدولة، أى علاقة الدين بالمجال الخاص والمجال العام والمجال التشريعى على الترتيب. فهناك أولا المجال الخاص الذى يمارس فيه الإنسان حريته فى التفكير والاعتقاد والعبادة. وأى قراءة عاقلة للدين، أى دين بما فى ذلك الإسلام، تحفظ لهذا المجال قدسيته بحيث لا تتدخل فيه مؤسسات وعلماء الدين إلا بالتوجيه العام ومن هنا ذهب بعض علماء المسلمين مثل إبراهيم النخعى وسفيان الثورى إلى أن المرتد عن الإسلام، طالما أنه لا يبتغى بارتداده إثارة فتنة أو بلبلة الآخرين، يستتاب أبدا: أى يظل جزءا من المجتمع مع نصحه بأن يتوب وأن يعود إلى أصل دينه دون أن يخضع مباشرة للحديث الشائع: «من بدل دينه فاقتلوه». ومن هنا فإن الإسلام فى هذا المجال الخاص لا يبدو متناقضا مع الليبرالية أو حتى العلمانية التى تدعم حق الإنسان التام فى السيطرة على مجاله الخاص.

أما المجال العام، ثانيا، فهو أكثر التباسا حيث إنه تتنازعه عدة قراءات. فهناك قراءة علمانية ترى أن الأصل فى المجال العام أنه مدنى أى لا ينبغى أن يعكس ديانة دون أخرى فلا ينبغى أن يضطر المسلم أن يرى صليبا مثلا فى أحد الميادين العامة أو أن يضطر لأن يقسم قسما لا يتفق مع عقيدته. والأمر بالنسبة للتراث الإسلامى شديد الالتباس. فهناك من يعود إلى تاريخ المسلمين الأوائل فى بعض ممارساتهم التى لا تتفق مع احترام «مدنية» المجال العام بحكم أن غير المسلم كان عليه أن يرتدى ملابس تميزه وأن عليه أن يوسع للمسلمين فى الطرقات وألا يرفعوا أصوات كنائسهم بما يؤذى المسلمين كما جاء فى العهدة العمرية الشهيرة. بيد أن هذه القراءة تتناقض مع نصوص وممارسات أخرى فعلها المسلمون الأوائل على أساس احترام «مدنية» المجال العام واحترام حق كل ذى ديانة فى أن يدير شئونه الشخصية على النحو الذى يتفق مع عقيدته مثل قواعد وطقوس الزواج والطلاق والميراث. وفى الحالة المصرية فى مرحلة ما بعد ثورة ١٩١٩ تحديدا حتى ما قبل السبعينيات كان المجال العام المصرى محايدا بما حمى الوحدة الوطنية بل وعظم من دورها. فالمصريون، بغض النظر عن الدين، كانوا يلتزمون بنفس المعايير الأخلاقية العامة فى الحكم على الأشياء؛ فالحلال والحرام كانا متسقين بغض النظر عن الديانة لأن المجال العام كان يستوعب الجميع بغض النظر عن العقيدة. أما الاختلافات اللاهوتية فكانت جزءا من المجال الخاص لكل شخص.



والخطر الحقيقى يبدأ عندما تزعم أى طائفة حقا لها فى أن تشرع لكل المجتمع باسم الدين، وهو المجال الثالث المشار إليه، وفى حدود تفسيرها الضيق لبعض نصوصه غير عابئة بحقوق الأفراد من الديانات الأخرى أو من داخل نفس الدين فى أن يكون لهم مجالهم الخاص ومجالهم العام المدنى الذى يتحركون فيه. وهنا يكون الدين قد تحول إلى أداة قمع لا تحكم فقط المجالين الخاص والعام ولكن السياسة والحكم والتشريع أيضا. ومن هنا تأتى أهمية

الليبرالية، وليس العلمانية. حيث إنها تضع قيودا على الاستبداد باسم الدين والاتجار به، كما ترفض أن يكون البديل عن الاستبداد باسم الدين، استبدادا بغيره. فالليبرالية متصالحة مع الدين تحترمه وتضعه فى مكانه اللائق به سواء على المستوى الفردى أو كإطار عام لحياة الناس فى مجتمعهم دون أن يسمح للسلطة بالتعسف فى استخدامه. أما العلمانية فقد شهدت صيغا ثلاث لم تكن كلها ليبرالية، وإن كانت كلها تجعل الدين ومؤسساته ورجاله محور اهتمامها.

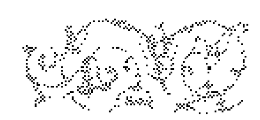
فهناك علمانية «الحرية ضد الدين» (freedom against religion) وهى الصيغة السوفيتية ومعها التركية الكمالية حيث ترى النخبة القابضة على الدولة أن الدين فى ذاته خطر وأن التدين مؤشر تخلف. وهى صيغة متراجعة تاريخيا لأنها بذاتها تتناقض مع حق الأفراد فى أن يكون لهم مجالهم الخاص والعام الذى لا تتدخل فيه الدولة. فالدولة استغلت اختصاصها التشريعى واحتكارها للعنف كى تقبض على هذين المجالين. فالفرد بهذا ما مارس حقه الطبيعى فى الاعتقاد والتدين وما كانت الدولة حامية لمثل هذا الحق باعتبارها المنتهكة الأولى له.

وهناك، ثانيا، علمانية «الحرية من الدين» (freedom from religion) وهى صيغة علمانية تخشى من أن الدين لا يمكن أن يظل بعيدا عن المجال العام وبالتالى لا بد أن تتدخل الدولة من آن لآخر كى تضمن أن يلازم الدين مجاله الخاص. وعادة ما يكون هدف مثل هذه السياسات هو دمج الجميع فى بوتقة العلمانية. ومصطلح الدمج فى هذا المقام مصطلح تقنى له سياساته فى مجالات التعليم والإعلام والثقافة العامة. ومن هنا كان القانون الفرنسى بمنع ارتداء الفتيات والطلاب للرموز الدينية داخل المدارس العامة وكذا حكم المحكمة الألمانية العليا بعدم دستورية أن ترتدى المدرسة أى زى دينى مثل الحجاب فى المدارس العامة وكذا قرارات مماثلة فى تركيا الحالية. وبطبيعة الحال، علمانية «الحرية من الدين» أقل استعدادا لانتهاك المجال الخاص للأفراد من علمانية «الحرية ضد الدين». فعلمانية «الحرية من الدين» لا تزال ملتزمة بالسياق الليبرالى العام لكنها ترى أن الليبرالية مهددة بخروج الدين عن سياقه الأصيل وهو تنظيم العلاقة الإنسانية الربانية بين الفرد وخالقه.



وهناك، ثالثا، علمانية «حرية الدين» (freedom of religion) وهى النموذج الليبرالى الأصيل كما هو فى الصيغة البريطانية والأمريكية والكندية والأسترالية حيث تحترم الدولة المجالين الخاص والعام تماما بضابطين اثنين وهما ألا تحابى الدولة دينا على حساب دين آخر ولا تسمح الدولة بأن يكره المجال العام شخصا على الشعور بالحرج من التعبير عن رموزه الدينية أو تبنى دين دون آخر. فالدولة تتدخل بالتشريع لحماية حقوق الأفراد ولا ترى أن عليها مسئولية فى دمج أبناء الديانات فى المجتمع بإجبارهم على التخلى عن رموزهم ومعتقداتهم ولكنها تهدف إلى التعايش بينهم.

وهنا يكون السؤال المطروح على المجتمعات العربية، هل من الممكن أن نصل إلى الصيغة الثالثة، علمانية حرية الدين، دون أن نمر بصيغة العلمانية المفروضة قسرا من أعلى على النمطين التركى والتونسى أو أن تكون لنا خبرة المجتمعات الغربية فى حروب دينية يتعلم منها الجميع أنه كلما خرج الدين من الإطار الخاص إلى العام ثم إلى التشريعى فإنه يخلق تحديات أكثر مما يوفر فرصا. وكلا الطريقين دموى؟ أعتقد أن فرصة التعديلات الدستورية الحالية تتيح لنا إمكانية النقاش حول كيفية تحقيق هذه الصيغة الليبرالية التى تحترم الإسلام وتأخذ من العلمانية أفضل صيغة لها. ■



جوهر التحدى هو مقاومة الاستبداد، فلا بد أن يكون الحاكم «صاحب رأى» وليس «صاحب الرأى» وهو ما يقتضى أن نطرح هذا التساؤل: هل العلمانية شرط ضرورى وكاف لليبرالية؟

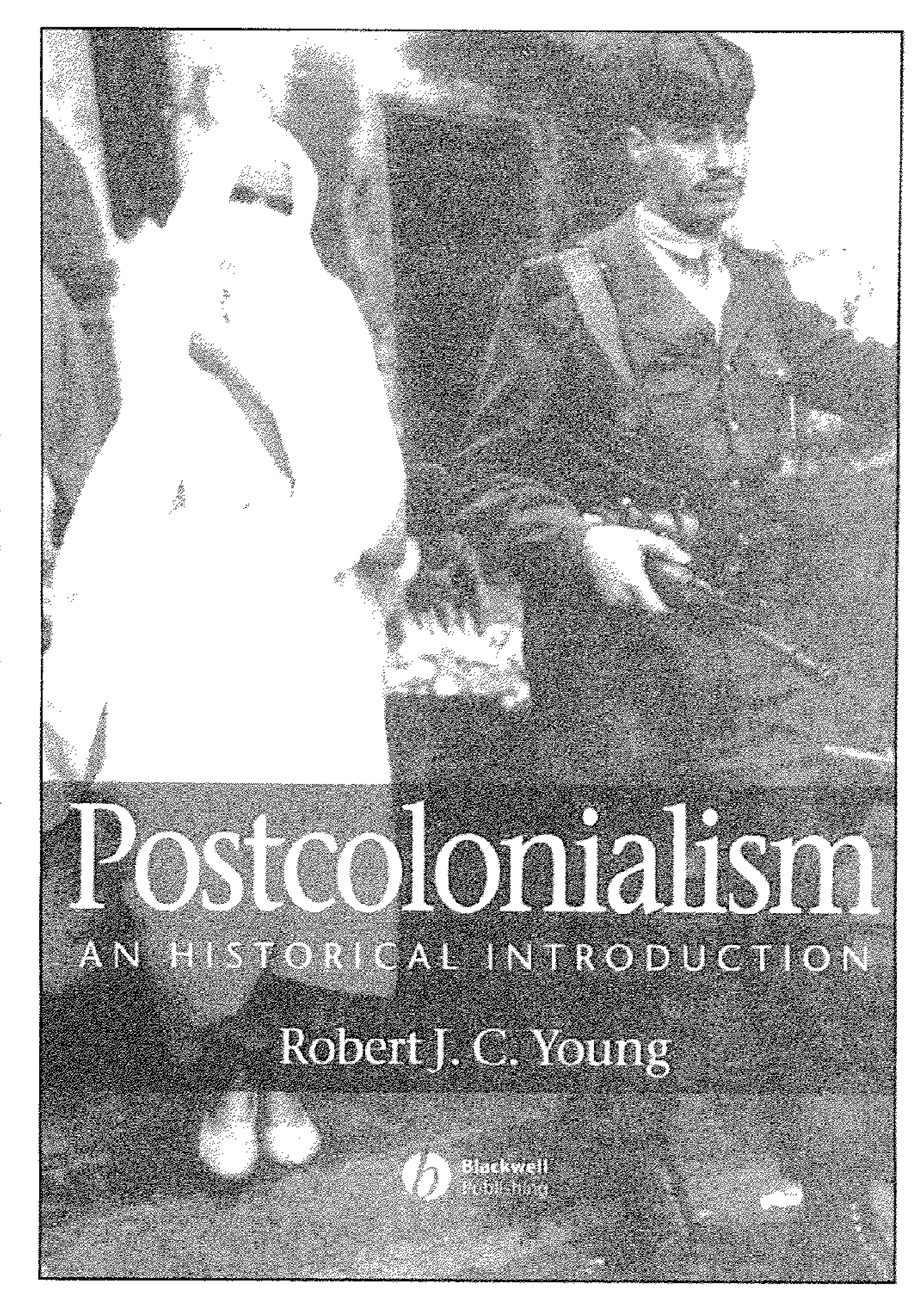


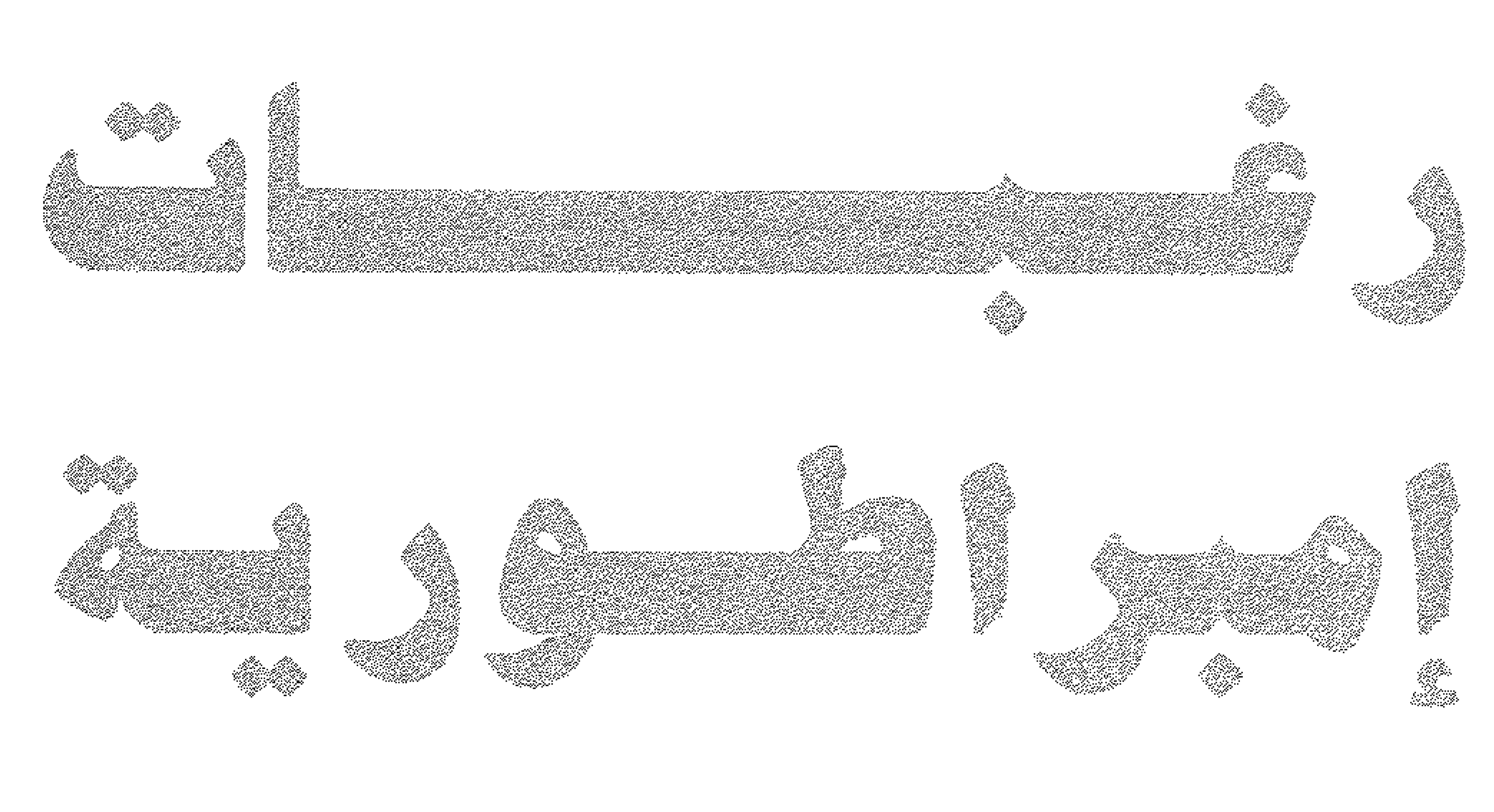
المرأة تصلح لوظائف الرجال

قاسم أمين

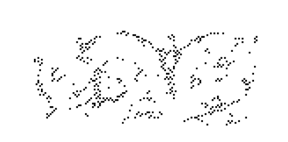
دلت التربية الجديدة التى منحها نساء أوروبا من نحو قرن على أن المرأة ليست تلك الآلة البسيطة التى وقفها أولئك الأسلاف الغافلون على التناسل، فبمجرد ما حل العقل محل القوة وحلت الحرية محل الاستبداد، رأى العالم أن فى المرأة أسرارًا لم تعرفها الجاهلية الأولى، وأنها تصلح لوظائف سامية مثل التى يصلح لها الرجال، وأن انحطاطها كان عارضًا لا طبيعيًا، فلما استيقظت من نومها واستنار عقلها واستقامت ملكاتها. وتحلت نفسها بالفكر والعلم، ومرنت قواها على العمل، صعدت من العقل إلى درجة، وذهبت فى رقة الشعور إلى غاية لم تكن تخطر فى خيال أحد من أهل تلك العصور الخالية. وهى إلى الآن كلما تمتعت بحريتها زاد ارتقاؤها.

كل مطلع على حركات النساء الغربيات وأعمالهن، لا يشك فى أنهن يأتين من الأعمال العظيمة ما لا قوام للمدنية بدونه، لا يوجد فرع من فروع الصناعة والتجارة، ولا علم من العلوم، ولا فن من الفنون إلا والمرأة عاملة فيه مع الرجل كتفًا لكتف. ولا يوجد عمل خيرى إلا وهى فى أول العاملين فيه، ولا تقع حادثة سياسية إلا وللمرأة نصيب فيها، وليس بين الجنسين فرق إلا أن المرأة لم تنل الحقوق السياسية. فإذا منحتها كما هو المنتظر فى بلاد أوروبا تمت المساواة بينهما.





نقف الآن على مفترق فكرى تاريخى مهم يذكرنى، وإن كان بصورة عكسية، بزمن إنشاء المؤسسات الدولية مثل الأمم المتحدة والبنك الدولى وصندوق النقد الدولى والذى كان أيضا زمن الحركات التحررية



سحر صبحى عبدالحكيم

▪▪ سأتناول فى هذا المقال كتابات اثنين من الكتاب الإنجليز المعنيين بالتنظير للعلاقات الثقافية الدولية واللذين يمثلان تيارين مختلفين، بل ومتضادان، برغم انتمائهما إلى ثقافة واحدة. يرصد المقال الأطروحات المقدمة لإعادة تشكيل العالم فى السنوات الفاتحة لهذا القرن والتغيرات التى طرأت عليها فى السنوات القلائل التى تلتها وهذا بغية متابعة بعض التحركات المنهجية فى مجال دراسات ما بعد الاستعمار.

المملكة المتحدة، ٢٠٠١

• فى عام ٢٠٠١ ظهرت فى بريطانيا دراسة عن النظريات التحررية التى ابتدعت فى العالم الثالث حيث شكلت هذه النظريات والتوجهات موضوع كتاب ما بعد الاستعمار: مقدمة تاريخية للبريطانى المعاصر روبرت يانج. يتناول الكتاب تاريخ مقاومة الاستعمار الأوروبى والتى وصلت أوجها فى أواسط القرن العشرين وأدت إلى استقلال الأغلبية الساحقة من بلاد العالم وانحسار ظاهرة الاستعمار الأوروبى، كما يؤرخ للعمل الحالى ضد الإمبريالية. ومختصر طرحه هو أن التاريخ النظرى للمقاومة مستقى من مصدر واحد ولكنه بارتحاله ونزوله على ثقافات مختلفة فى الجنوب، وبسبب تدخل عشرات الأقلام والكُتّاب فى صياغته، تغير وتشكل وفقاً للرؤى الشخصية والظروف الثقافية والسياسية والاجتماعية فى البقاع التى زارها وبذلك تعددت مناحيه وأطروحاته. أى أن الكاتب يصوغ المقاومة كنظرية واحدة متعددة، كما أنه يربط بين المقاومة ودراسات ما بعد الاستعمار: فالأخيرة هى المقاومة بعد انتقالها إلى زمن جديد، ما يفسر عنوان الكتاب. بذلك يضيف يانج أعماقاً زمنية إلى تاريخ ما بعد الاستعمار كما يرده إلى مصدر نظرى مختلف عن نظريات إدوارد سعيد وميشيل فوكو وجياترى سبيفاك وغيرهم وإن كان يضمنهم هذا التاريخ أيضاً.

فى قراءة يانج لتاريخ ما بعد الاستعمار أو المقاومة، تلعب النظرية الماركسية دور الملهم الأساسى لكل الحركات التحررية التى عرفها العالم الحديث. فهو يؤكد وجود صلة تاريخية وثيقة بين الاثنين. ولكن ماركسية يانج تختلف عن «الماركسية الكلاسيكية» رغم ارتباطهما. فالماركسية فى انتقالها فقدت بعض مفاهيمها وأضيفت إليها مفاهيم أخرى لتلائم الظروف التاريخية والجغرافية التى حارب منها المقاومون وتمشياً مع السياسات التى قاموا ضدها. يانج إذن ينظر لوجود تعدد داخل إطار النظرية الماركسية ذاتها وهو يعيد كتابتها من صيغة المفرد إلى الجمع: ماركسيات. كما أن فى ذلك ضما لكل صور المقاومة حتى نهاية القرن العشرين أى بما فى ذلك إسهامات نظرية الاستشراق وما بعد الاستعمار، تحت عباءة الماركسية أو الماركسيات. ويرى يانج أن الأساس الذى يجمع الماركسية والفكر المقاوم هو اشتراك الهدف؛ فالمسعى فى كل الأحوال هو تحقيق العدالة الإنسانية.

بخروجه من الانحصار الجغرافى للماركسية فى أوروبا يحقق يانج أكثر من هدف. فهو، أولاً، يعود بنا إلى عالمية الدعوة كما نظر لها ماركس وإنجلز. وثانياً، يحل إشكالية التمثيل بخلع حق الغرب فى تمثيل الشرقيين نظراً لصلاحيتهم وأهليتهم للصوت والتى تظهر فى الميراث النظرى الذى أبدعوه. وثالثاً، يحل ديالكتيك الشرق. الغرب بالخروج بهما معاً إلى مساحة جامعة، ماحياً الحدود الفاصلة بينهما من حيث مساهمتهما النظرية ووحدة الهم والهدف. أما إسهامه الرابع فى مجال التعامل مع الإشكاليات النظرية فيتمثل فى الخروج من تمركز دراسات ما بعد الاستعمار الزمنى حول فترة الاستعمار الأوروبى والتى قلما يتم تجاوزها للتعامل مع الأوضاع الراهنة والناتجة عن التجربة الاستعمارية، أو التحول من الاستعمار كاحتلال أرضى إلى الهيمنة الاقتصادية من قوة جديدة. فبهذا الخروج والانفتاح على الماضى يضيف يانج حلولاً نظرية ورؤى ابتدعت فى ظروف زمنية ومكانية وتاريخية مختلفة تمثل نهلاً يمكن الرجوع إليه والنقل عنه. فمده لتاريخ دراسات ما بعد الاستعمار يضفى غزارة ومرونة على نظريات المقاومة.

Postcolonialism
An Historical Introduction
(ما بعد الكولنيالية.. مقدمة تاريخية)
Robert j. young
Blackwell Pubishing, 498pp., 2003

Empire: The Rise and Demise of the British world order and the lessons for global power
(الإمبراطورية.. صعود وأفول النظام العالمي البريطاني ودروس للقوة العالمية)
Niall Ferguson
BlackBooks, 351pp., 2002

يرى الماركسيون أن ما بعد الاستعماريين تحولوا إلى مساندين وداعمين للإمبريالية العالمية بسبب خروجهم على مفهوم ماركس للمادية التاريخية وابتعادهم عن التحليل الاقتصادى للتاريخ



النص يمثل محاولة ما بعد بنيوية لحل العلاقة الديالكتيكية بين الماركسية وما بعد الاستعمار. فقد اشتد السجال بين ما بعد الاستعماريين والماركسيين وأخذت كل مجموعة تهاجم الأخرى منتصرة لنظرياتها. فيرى الماركسيون مثلاً أن ما بعد الاستعماريين تحولوا إلى مساندين وداعمين للإمبريالية العالمية بسبب خروجهم على مفهوم ماركس للمادية التاريخية وابتعادهم عن التحليل الاقتصادى للتاريخ وركونهم إلى تحليل النصوص فى قراءات تغلب فيها الثقافة على الاقتصاد، وإعادة صياغتهم الرؤية للزمن من الخطية الحديثة إلى الكتلة بما لا يسمح بالتنظير المستقبلى، وفتح مسارات ارتقائية. كما يتهمونهم بتفنيد الحلول دون طرح بدائل وبالتالى الإبقاء على الأوضاع كما هى مع خلق انطباع زائف بالتحرك لا يتعدى كونه لغواً. وفى المقابل، يتهم ما بعد الاستعماريين الماركسيين بالمركزية الأوروبية وشمولية الفكر واعتماد السرديات الكبرى بما يعوق التعامل مع مشاكلهم والتى لا تقتصر على الاستغلال المادى بل تقترن بها سياسات تمييزية أخرى.

وطرح يانج لا يقتصر على تنشيط الماركسية فحسب، أو إضفاء الشرعية على دراسات ما بعد الاستعمار فى الدوائر اليسارية، أو الزج بتاريخ ما بعد الاستعمار (موضوع كتابه) إلى أعماق زمنية أبعد وبالتالى توفير مادة نظرية أغزر يمكن الرجوع إليها وإعادة تطويعها، وإنما يهدف أيضاً إلى توسيع المجال الجغرافى للمقاومة وتأكيد تكاتف وتفاعل حركات التحرر فى كل أرجاء العالم خاصة فى فترة مناهضة الاستعمار وبالتالى التنظير للمقاومة بوصفها طرحا عالميا. والنص يتناول همّ الكاتب الأكبر والذى يمكن اعتباره مشروع حياته وهو مشروع لامركزة الغرب. ولكن إصرار الكاتب على رد كل هذه الحركات إلى أصل نظرى واحد، خلق شيئاً من التخلخل الجغرافى للنظرية الماركسية ذاتها فى النص؛ فهى تارة شرقية وتارة أخرى غربية ما يُظهر بعض الفجوات فى النسيج النصى وينبه إلى المكبوت الجغرافى.

فى عودته إلى ماركس، يقرر ما بعد البنيوى روبرت يانج أن المقاومة قائمة على ديالكتيك الطبقة، متغافلاً فى ذلك عن التعريفات المختلفة لطرفى العلاقة الديالكتيكية كما وردت فى كتابات الماركسيين والتحرريين. فمن المعلوم مثلاً، أن لينين عرفها على أنها علاقة بين أمم قاهرة/ مقهورة، بينما اتجه مناهضو الاستعمار مثل ألبرت ممى وفرانز فانون وغيرهم إلى التنظير للمستعمِر/ المستعمَر. ويانج لا يعيدنا إلى «اتحاد عمال العالم» نصرة للماركسية فحسب وإنما بذلك يرمى إلى التنظير لحركة عالمية تتمحور حول الاقتصاد كما تتخطى القسمة الجغرافية للعالم إلى شرق وغرب. ويقول الكاتب أن هذه القسمة الطبقية «كثيراً ما أهملت بسبب افتراض تبسيطى بأن «الغرب» وكل من يعيش فيه (بما فى ذلك مهاجرون أصبحوا نقاداً فى حركة ما بعد الاستعمار) أعوان للرأسمالية، بينما كل ما يقع ومن يعيش خارج الغرب (بما فى ذلك النخبة الغنية المرتبطة بالاستعمار الجديد) ليسوا كذلك». أى أن يانج يبرر عودته إلى ديالكتيك الطبقة برغبته الخروج من ديالكتيك الجغرافيا المبسط. ويدعم رأيه هذا بنفى المسئولية عن الاستعمار عن فقراء أوروبا وأقلياتها ويبرره بقوله أن أوروبا غير ديموقراطية. فهو يقول بأن النظم الأوروبية السالفة والحالية ليست نظماً ديمقراطية حيث لم تتمتع الأقليات فيها بحق الانتخاب فى السابق كما أن بعض مقاعد مجلس اللوردات البريطانى مازالت تتوارث حتى اليوم.



وهو فى ذلك يستثنى الولايات المتحدة حيث يصفها أنها «الحكومة الديموقراطية الوحيدة التى شاركت فى التوسع الاستعمارى». وإذا تركنا الحقائق التاريخية جانباً وقرأنا هذا الطرح من منظور نظرى بحت، نرى أن استثناء فقراء الولايات المتحدة من تعريف «العمال» يزج بهم إلى تعريف «رأسماليين» فى القسمة الجامدة وفى هذا خروج واضح على منهج ماركس كما أنه غير منصف ولا مجدٍ. فبذلك الطرح يحرك يانج الحدود بين الشرق والغرب ليعيد رسمها حول الولايات المتحدة قاسماً بينها وبين بقية العالم وبذلك نبقى فى «الجغرافيا المتخيلة». ولا أدرى كيف غاب عن الناقد ما بعد الاستعمارى أن أغلب نقاد ما بعد الاستعمار الذين يشير إليهم ليظهر التداخل بين ثقافات وجنسيات العالم، لا يعيشون فى أوروبا وإنما فى الولايات المتحدة. فإلى أى مدى تقع عليهم مسئولية الاستعمار الجديد؟ كذلك، كيف يمكن التغافل عن أن معظم التحرريين كانوا من الطبقة الميسورة فى بلادهم؟

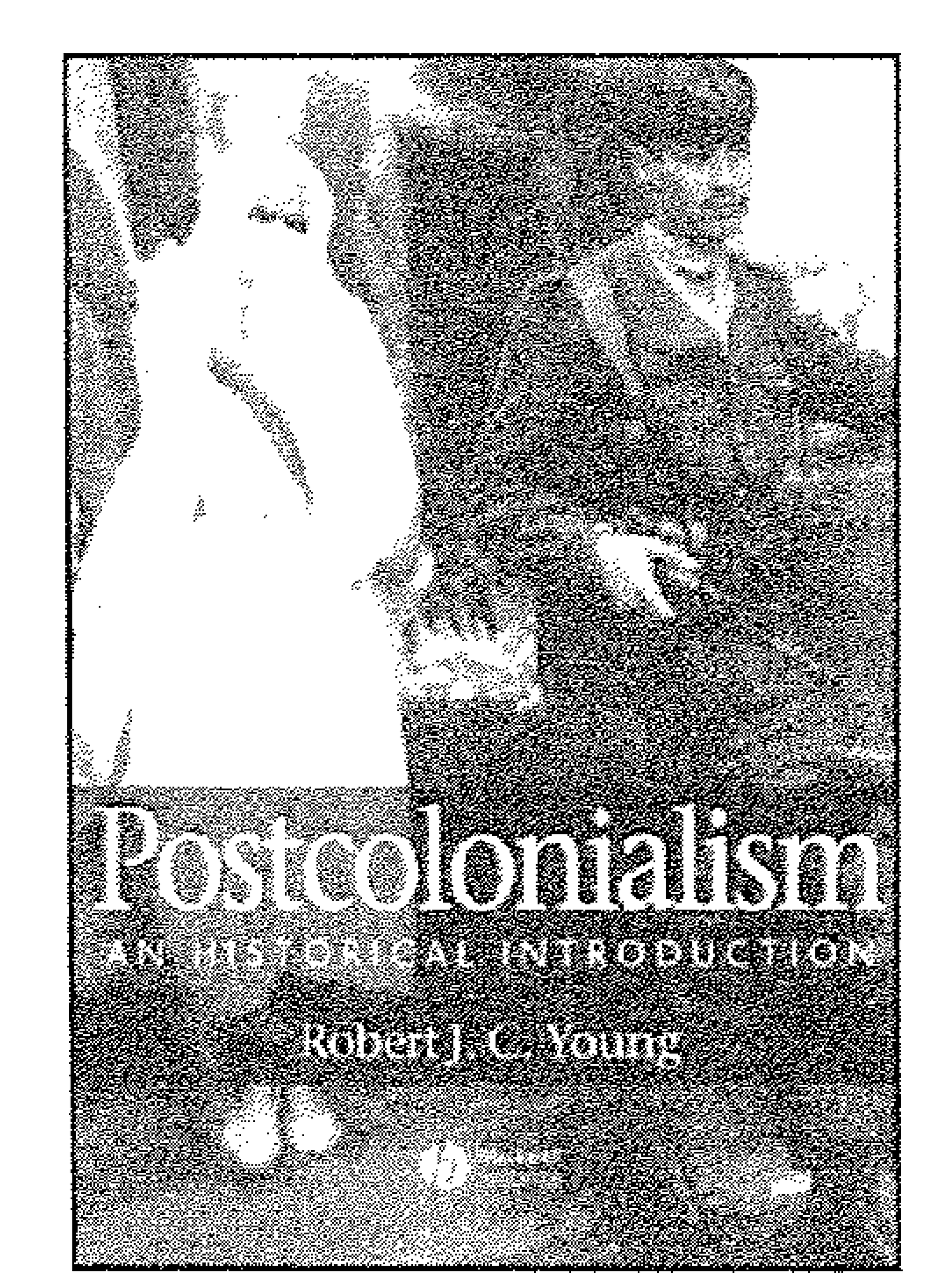
كذلك فإن يانج هنا يركن إلى حذف عنصر الثقافة الذى قامت حركات التحرر بإضافته إلى العنصر الاقتصادى فى قراءاتها لماركس. إن افتراضه أن كل فقراء أوروبا وأقلياتها تشارك سكان المستعمرات السابقة الرؤى وأنهم لو استُفتوا أو حق لهم التصويت لناصروهم، عار من الصحة التاريخية. ولنأخذ النساء مثلاً. فوفقاً ليانج أن نساء فرنسا حصلن على حق التصويت سنة ١٩٤٥، أى بعد قيام الإمبراطورية الفرنسية وهذه حقيقة تاريخية. ولكن السؤال هو لو أن نساء أوروبا أدلين بأصواتهن فى إنشاء الإمبراطوريات فى زمن سادت فيه ثقافة الوطنية وتسيدت النظرة العنصرية هل كن يرفضن التوسع بسبب التماهى البيولوجى أو التعاطف الوجدانى بينهن وبين نصف سكان المستعمرات، أى نساءها؟ إلى أى مدى اتفقت رؤى نساء العالم فى القرن التاسع عشر؟ وما أسباب اجتماعهن اليوم؟ كيف يمكن تجاهل كتابات النسويات ما بعد الاستعماريات فى هذا المجال واللاتى أثبتن انصياع معظم الأوروبيات خلف مفهوم الإمبراطورية وخلقهن تراتبية بين الوطنية والتواصل النسائى احتلت الأولى الموقع التفضيلى فيها. ورغم ما يقودنا إليه هذا الطرح من إيجابية إعادة إحياء مفهوم المسئولية التاريخية، إلا أن تحديد هذه المسئولية يحتاج إلى أدوات وآليات أخرى وبحث تاريخى أدق. كما أن هذا التبسيط يعمينا عن كيفية إنشاء التحالفات تاريخياً وكيفية عملها اليوم. صحيح أن الأقليات الأوروبية لم تنتفع بالإمبراطورية بنفس قدر انتفاع الطبقة الحاكمة بها ولكنها أيضاً لم تُستغل استغلال فقراء المستعمرات بسبب خوف السادة الأوروبيين المتوترين من الجموع كما أثبتت بعض دراسات ما بعد الاستعمار التى تناولت هذا الموضوع بل كما أوضح يانج نفسه فى كتابه الرغبة الاستعمارية.

غير أن حماس يانج الماركسى هذا لا يلبث أن يفتر فى النص ويخبو مفسحاً المجال للمنظور مابعدالبنيوى. ففى الصفحة التالية لهذا الإعلان يقدم الكاتب ما يمكن اعتباره «مانيفستو» نظريات ما بعد الاستعمار، من وجهة نظره:

إن الالتزام الفكرى لنظريات ما بعد الاستعمار سيسعى دائماً لخلق أشكال جديدة من الأعمال النظرية الجادة التى تسهم فى إحداث تحولات أيديولوجية واجتماعية نشطة. والهدف منها، كما يعرفه كابرال (١٩٦٩)، هو السعى من أجل التحرر بعد تحقيق الاستقلال السياسى. إنها تشكل نتاجاً فكرياً مباشراً يسعى إلى التعبير عن نفسه بصور مختلفة من السياسات التحررية وإلى التوفيق بين أنواع مختلفة من العمل لتحقيق أهداف مشتركة تتضمن خلق تكافؤ فى الانتفاع بالموارد المادية والطبيعية والاجتماعية والتكنولوجية، والتصدى لأشكال السيادة سواء كانت اقتصادية أو ثقافية أو دينية أو عرقية أو مبنية على التصنيف النوعى، وكذلك التعبير عن أشكال جماعية من الهوية السياسية والثقافية وتأكيدها.

ويستوقفنا هنا أن نصرة «العمال» تحولت إلى نصرة كل الأقليات وأن المناهضة الاقتصادية اتسعت لتضم مناهضة التمييز الثقافى والدينى والعرقى والجنسى. أى أن ما بعد الاستعمار يخطو على الدروب والمسارات الماركسية فحسب من ناحية، ومن ناحية أخرى هو موكل بالتصدى لكل أنواع التمييز على الأرض. وإن كان فى هذا الإعلان مسحة أخلاقية تستحق التقدير، إلا أنه أيضاً يثير الكثير من الإشكاليات. فالديالكتيك الماركسى المعلن سالفاً تم تفكيكه فتعددت فيه المواقع. لقد نقل يانج العلامة الفاصلة الرابطة بين نصفى الثنائية إلى محاور متعددة منها الاقتصاد والثقافة والعنصر والنوع. وبذلك عاد بنا على طريقة ما بعد البنيويين إلى تعدد يفكك الثنائية الطبقية. لقد وسع تعريفه اتساع لا محدودية أو لا حدودية الأفق على النهج ما بعد البنيوى وبذلك صهر الحدود الفاصلة بين الضدين فى هذه العلاقة.

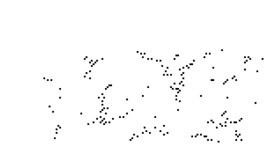
كذلك فإن توسيع أفق ومجال دراسات ما بعد الاستعمار عن طريق ضم ماركسية العالم الثالث ومن ثم الماركسية عموماً لها يواجهه مشكلة تكييف بعض التيارات النظرية التى سلكت مسالك غير ماركسية أو ما يمكن أن يطلق عليه فائض الجمع النظرى الذى يصعب ضمه تحت مظلة الماركسية مهما اتسعت أو تعددت بسبب تحديد تعريفها والتزامها ببعض الثوابت بالإضافة إلى «الهدف». وهنا يمكن أن نتوقف عند تيارين بالتحديد: المقاومة السلبية والقومية. أما المقاومة السلبية والتى ارتبطت بفكر غاندى، فمن الصعب اعتبارها إحدى تداعيات النظريات الماركسية حيث تضيق جداً الأرضية المشتركة بينهما. فالمفهوم الماركسى للفاعل التاريخى ووصفه بالمسئول الأوحد عن التغيير يتنافى تماماً ومفهوم السلبية عند غاندى. كذلك يختلفان حول دور الآلة وبالتالى فكرة التاريخ التقدمى، ناهيك عن اختلافهما حول قضية الديالكتيك والعلاقة بالآخر. وتتكرر المشكلة فى كتابات أتباع غاندى من ما بعد الاستعماريين مثل أشيس ناندى الذى يرفض الماركسية صراحة وجهاراً ويركن إلى مشروع غاندى فى تعاطيه مع المشاكل النفسية للاستعمار. ولكن فى مقابل هذا، نجد يانج



يضمنهم تاريخ ما بعد الاستعمار الماركسى. وفى هذه الحالة تتضح بعض الشقوق الفاصلة بين حركة مقاومة الاستعمار والماركسية تنبه إلى أن التطابق بينهما ليس بالإحكام الذى يصفه يانج ويحتاج إلى إعادة صياغة للعلاقة بينهما بما يسمح باستقلالية كل منهما وتعاونهما.

أما فكرة القومية nationalism فيرفضها يانج جملة وموضوعاً برغم تكرارها فى كتابات بعض حركات التحرر وما بعد الاستعمار، بل وبرغم ظهورها فى كتابات ماركس نفسه والذى يعتبر موقفه من هذا التوجه موقفاً ملتبساً. فبرغم أنه رفضها باعتبارها عائقاً أمام تحقيق الاتحاد العمالى العالمى الذى سعى اليه، إلا أنه نادى بها فى حالة أيرلندا. ويظهر نفس التوتر فى العلاقة بين النظريتين فى كتابات الكثير من مقاومى الاستعمار الماركسيين من أمثال فانون وبينيتا بارى وإعجاز أحمد وحتى لينين. ولعل أحد أسباب إصرار يانج على رفض مفهوم القومية ينبع من اهتمامه بالنظرى فقط. فهو يرفضها بدعوى أنها لا تشكل نظرية وإنما هى «شكل» فقط.

نصرة «العمال» تحولت إلى نصرة كل الأقليات وأن المناهضة الاقتصادية اتسعت لتضم مناهضة التمييز الثقافى والدينى والعرقى والجنسى



أما ما يسميه بالقومية الإسلامية «Islamic nationalism» فهى «تعمل بنفس طريقة القوميات الأخرى ولكنها تعمل بطريقة أفضل لأن الإسلام موجود اجتماعياً وثقافياً». وهذا الاقتباس ينوه إلى إشكاليتين فى النص. أولاً، إشكالية استخدام مصطلح nationalism المرفوض من الكاتب فى مقابل استخدام السابقة pan- للإشارة إلى بعض الحركات التكتيلية مثل pan- Africanism والمحتفى بهم فى نص يانج بدعوى أنها مشاريع تكتيلية غير حدودية متسقة مع الفكر الماركسى وما بعد البنيوى فى آن. والحركة الإسلامية يشار إليها فى النص بـ Islamic nationalism فى بعض الأحيان كما فى الاقتباس السابق وأحيان أخرى هى pan-Islamism وبين هذا اللفظ وذلك يتحدد قبولها أو رفضها. (وهذا ينطبق أيضاً على استخدامه لمصطلحى Arab Nationalism و pan-Arabism). فهل الحركة الاسلامية مشروع تكتيلى لا محدود أم انه مشروع محدود بالخطوط المرسومة على الخرائط السياسية، شأنه فى ذلك شأن القومية؟ المشكلة تقع فى أنها حركة تقع ما بين هذين التعريفين. فهى تمثل تكتلاً منتشراً جغرافياً ولكنه مغلق بحدود وحدة العقيدة ومن ثم فهى حركة منتشرة عالمياً ولكنها أيضاً إقصائية.

A NEW YORK TIMES NOTABLE BOOK
NIALL FERGUSON
EMPIRE
THE RISE AND DEMISE OF THE BRITISH WORLD ORDER AND THE LESSONS FOR GLOBAL POWER

أما الإشكالية الثانية فتكمن فى وصف الكاتب للإسلام بالوجود، ما ينفى صفة الوجود عن اشتراك مجموعة من الناس تسكن رقعة جغرافية محددة تفرض عليها الاشتراك فى تاريخ. ونفى صفة الوجود عن «القوم» مبرر، إذا أخذنا فى الاعتبار توجه الكاتب والسياق الحالى والدعوة إلى محو الحدود السياسية التى رسمها الاستعمار تنفيذاً لمشروعه التقسيمى. ولكن الوضع فى حالة يانج اعمق من ذلك. مشكلة يانج أنه يقسم «القومية» إلى شطرين لينفذ بينهما غافلاً عن أن هذه المصطلحات قد ترجمت نفسها نظريا واصطلاحياً. فهناك فروق بين النظريات القومية الأوروبية المتخيلة وترجمتها إلى المقاومة بسبب اشتراك مجموعات بشرية تسكن رقعة جغرافية بعينها فى تجربة القهر الاستعمارى. القومية فى هذه الحالة نابعة من اشتراك فى التاريخ والجغرافية معاً وبالتالى يمكن وصفها بالوجود الاجتماعى والثقافى، شأنها فى هذا شأن الإسلام. كما أنها فى بعض حالاتها، طورت آلياتها وبدأت تعمل بطريقة عبر حدودية ولنا فى القضية الفلسطينية المبنية على حق الفلسطينيين فى استرداد الأرض وإقامة دولة قومية، مثلاً.



وبرغم اعتماد النص وحدة الهدف كأساس للتوفيق بين الثورية الماركسية والتفكيك ما بعد البنيوى إلا أن هذا الهدف يبقى مبهماً فى النص. فباستثناء إعلان الكاتب ثورته ضد كل أشكال التمييز والظلم فهو لا يوضح على من تصب هذه الثورة اليوم: هل على الاستعماريين فى مواجهة المناهضين، على الأبويين انتصاراً للنسويات، على الرأسماليين دعماً للعمال، على الشمال الصناعى لنصرة الجنوب المستغَل أم أنه على الكل وضد الكل لإبقاء الصراع كهدف فى حد ذاته؟

المملكة والولايات المتحدتان: ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣

وفى السنة التالية لنشر كتاب يانج، أى سنة ٢٠٠٢ ظهر فى المملكة المتحدة كتاب للمؤرخ الاقتصادى ذائع الصيت نيل فيرجسون هو «إمبراطورية: كيف صنعت بريطانيا العالم الحديث». وفى السنة التى تلتها ظهرت الطبعة الأمريكية من نفس الكتاب بعنوان: «إمبراطورية: ظهور وانحسار النظام العالمى البريطانى والدروس التى يقدمها للقوة العولمية». والكاتب، مثل كتابه، انتقل من العمل فى المملكة المتحدة إلى الولايات المتحدة. والكتاب صدر أيضاً فى صيغة حلقات تليفزيونية ولاقى رواجاً كبيراً.

وازدواجية العنوان والارتباط الجغرافى لهذا الكتاب وأحادية النص يعكسان مضمونه وأطروحاته، فالنص يعمل على خلق تشابك جغرافى عولمى كطرح مستقبلى لإعادة تشكيل العالم وهو بذلك يقترب من نص روبرت يانج من حيث توجهه النظرى. كما يتفق الكاتبان فى دمجهما التاريخ والنظرية ومحاولتهما التقريب بين التاريخ الثقافى والاقتصادى. كذلك فإنه فى الحالتين نحن بصدد نصوص عبر إقليمية، عبر تخصصية. ولكن، بينما يعمل يانج على خلق مساحات مشتركة بين بريطانيا (ما بعد الاستعمارية) والعالم الثالث، يعمل فيرجسون على خلق ترابط بين بريطانيا (الإمبراطورية) والولايات المتحدة؛ وبينما يكتب يانج تاريخ المقاومة، يكتب فيرجسون تاريخ الإمبراطورية؛ وبينما همّ أولهما هو النظرية الماركسية وتداعياتها، فإن همّ ثانيهما النظام الرأسمالى وممارساته وإن كان كل منهما يقدم تاريخه وكأنه تاريخ العالم. وهناك بالفعل شىء من الصحة فى هذا التصور، فكل من الإمبراطورية ومقاومتها انتشرا جغرافياً وامتدا امتداد العالم. ولكن ما يغيب بالطبع عن هذين الطرحين مجتمعين هو تواجدهما معاً فى هذا العالم وهى رؤية يصعب استخلاصها عند قراءة كل نص على حدة: فتاريخ المقاومة يقدمها وكأنها كانت تعمل بآلية ذاتية ووجود أحادى حيث لا يتطرق النص لعلاقة المقاومة بالإمبراطورية بينما تاريخ الإمبراطورية لا يعترف بأى وجود غير وجودها ومن ثم فكلاهما يطرح تصوراً لعالم متشابك يعمل فى خواء. تتفق السياسة النصية والرؤية النظرية فى الحالتين برغم تباين استخلاصهما، فكلاهما ينادى بإقامة تشابكات عولمية تتخطى الجيوبوليتيكية، كما يتفقان فى صمت كل منهما عن توضيح علاقة العالم الذى يرسمه بالعالم الآخر. أما من حيث التوجه النظرى لكل من النصين، فيانج يجمع ما بين الماركسية وما بعد البنيوية، خاصة التفكيك وفيرجسون مؤمن بنظرية «الحتمية» والتى يعيد إحياءها مستخدماً التفكيكية أيضاً. وبينما ملهم يانج هو ماركس والماركسيون عموماً، فإن ملهم فيرجسون هو آدم سميث والداروينيون سواء الاجتماعيون منهم أو الطبيعيون أو الاقتصاديون.

من هذه الأرضية النظرية يجادل فيرجسون بأن أمريكا إمبراطورية وهى امتداد للإمبراطورية البريطانية، بل وأحياناً يقدمها على أنها الإمبراطورية البريطانية بعينها. ويقدم الكاتب كتابه على أنه تاريخ العولمة «التى أسست لها بريطانيا ومستعمراتها». فهو يرى أن العالم قد دخل عصر «العولمة» منذ التمدد

الاستعماري البريطاني واتصال جميع بقاع الأرض عن طريق التطور التكنولوجي الذي تجلى في تحسن أحوال السفن ومد خطوط القطارات واختراع التلغراف والتي استخدمت جميعاً في مد النفوذ البريطاني على سطح المعمورة. واللافت هنا هو إصراره على استخدام لفظة «عولمة» والتي ترجع في استخداماتها الدارجة إلى فترة لاحقة للإمبراطورية البريطانية. ولكن سرعان ما تتم ترجمة كلمة «العولمة» (globalization) في النص إلى كلمة أنجلوعولمة (Anglobalization) فتضمحل مساحة هذه العولمة وتظهر لها حدود مرسومة حول اللغة والعنصر، فينكمش عالم العولمة ويتمركز على ضفتي الأطلنطي.

وهذا الربط يسمح للكاتب بإعادة تعريف الإمبراطورية (البريطانية) على أنها مفهوم وممارسة تتخطى الجغرافيا وهي نقطة داعمة للوضع البريطاني الحالي ولا شك. ففي سياق عرضه لاضمحلال الإمبراطورية بعد الحرب العالمية الثانية ومراهنة تشرشل على مساعدة أمريكا له، يعلق الكاتب «انتهت أوروبا ولكن الإمبراطورية بقيت» وبهذا يخرج الإمبراطورية من الحصار الجغرافي في جزيرة نضبت منابعها الاقتصادية أو كادت، إلى أرض الرخاء الجديدة. كذلك يشير إلى قناعة سيسل رودز بأنه في النهاية «سيتم استرجاع الولايات المتحدة كجزء لا يتجزأ من الإمبراطورية البريطانية».

ولكن الإشكالية الأساسية التي تواجه فيرجسون هي فك العلاقة السجالية بين بريطانيا ومستعمرتها الأمريكية السابقة. فالحواجز السيادية التي تظهر في علاقة الإمبراطورية البريطانية بمستعمراتها ضمت الحالة الأمريكية. فصورة الإمبراطورية البريطانية في أمريكا في فترات بعينها ارتبطت بمفاهيم الاستبداد والطغيان، ويشهد على ذلك بيان الاستقلال الأمريكي والذي يتهم بريطانيا بارتكاب الكثير من الاغتصابات والإساءات ضد المهاجرين البريطانيين إلى القارة الجديدة الذين هاجروا فراراً من بطش المجتمع البريطاني السيادي وسعياً للحرية، حسب الرؤية التاريخية الأمريكية. والجزء المكمل لهذه الصورة في الذهنية الأمريكية هي أن الأمريكيين شعب أحرار. ولفك التشابك الجدلي بين أمريكا وبريطانيا، يسلط فيرجسون الضوء على ازدواجية المواقف الأمريكية من قضية الحرية والتحرر حيث حارب الأمريكان من أجل الحصول على حريتهم بينما استعبدوا الملونين فكانوا في ذلك كإخوانهم البريطانيين. أي أن فيرجسون يعيد كتابة هذه العلاقة الملتبسة فينقلها من صيغة التناقض إلى صيغة التماهي، وبوعي كامل بأهمية هذه النقطة في مشروع ضم الإمبراطوريتين. يقول فيرجسون مثلاً: «منذ البداية كانت العلاقة التي يطلق عليها «العلاقة الخاصة» بين بريطانيا والولايات المتحدة، علاقة غامضة. ومركز هذا الغموض هو اختلاف التصور الأمريكي للإمبراطورية. فهؤلاء الأمريكيون الذين تربوا على خرافة حربهم التحررية ضد القمع البريطاني لم يكونوا ليستسيغوا حكم الشعوب الأخرى الذي يتطلب اشتباكات خارجية حذرهم الآباء المؤسسون من الخوض فيها. فهم يؤمنون بأنه إن عاجلاً أو آجلاً على الجميع أن يتعلم الديمقراطية والحكم الذاتي، حتى وإن تم هذا تحت تهديد السلاح». وهو هنا يتبع الأسلوب التفكيكي الذي يطوعه في النص عامة. فيبدأ بقبول الموقف المضاد لرأيه ثم يضم له عكسه ويخرج بهما معاً إلى مساحة جامعة تتسع للضدين الأنجلو.



والأمثلة التي يسوقها فيرجسون للتدليل على التواصل التاريخي بين الإمبراطورية الأنجلو تدور حول محورين رئيسيين: فهي من ناحية علاقة تبادل ومن ناحية أخرى تنم عن استقلالية وتكافؤ متكررين في كلتا الإمبراطوريتين. وصياغة العلاقة بينهما على أنها تبادلية تاريخياً تظهر في تذكيره قراءه مثلاً بأن الإمبراطورية بُنيت ببندقية «المكسم» والتي اخترعها أمريكي وسوقها في بريطانيا. وهو يدعم العلاقة التبادلية هذه بتكافؤ الإمبراطوريتين واختلافهما عن كل ماعداهما من غير الأنجلو. ففي سياق نقاشه للقوة الناعمة يستوقفنا فيرجسون عند لعبة كرة القدم والتي انتشرت بين الجميع عبر الأمم والطبقات فلعبها حتى المرتابون منهم من الطبقة العاملة كما لعبها الألمان، لعبها الجميع ماعدا الأمريكيين والذين ابتدعوا كرة القدم الأمريكية عن طريق تهجين السوكر والرجبي الإنجليزيتين وبذلك كان الإبداع على مستوى العالم للإنجليز والأمريكيين فقط بينما تحول باقي سكان العالم إلى مستهلكين لهذا الاختراع الموكل له إعادة صياغة العلاقات بين الأفراد وتشكيل المجتمعات.

وتفكيك العلاقة الثنائية بين الإمبراطوريتين البريطانية/ الأمريكية وضمهما معاً في مساحة واحدة هي «الأنجلوعولمة» يمشي سوياً والمراجعة المستمرة لمفهوم العولمة. فيحدثنا فيرجسون عن العولمة، ثم يضيف إليها صفة «أنجلو» فيصبغها بها ويحددها، ثم يطرح عنها هذه الصفة سامحاً لمفهوم العولمة أن يستعيد تمدده المساحي بعد أن يكون قد صُبغ بالهوية الأنجلو. وعلى مستوى الطرح، يدافع النص عن الإمبراطورية (البريطانية) بتقديمها على أنها كانت خيراً. ويدعم فيرجسون طرحه هذا بثلاثة أسباب: اقتصادية وأخلاقية ومبدئية.

يرى فيرجسون أن الإمبراطورية أدرت خيراً كثيراً من الناحية الاقتصادية وأنها كانت - في النهاية - مشروعاً استثمارياً تديره الشركات ويهدف إلى تحقيق عائد نقدي. ويقدم فيرجسون العديد من الأمثلة التاريخية لوقف أي أعمال في المستعمرات لا تدر دخلاً على الخزينة الإمبريالية. فبرغم استخدام الإمبراطورية للإرساليات مثلاً، إلا أن شيخ المبشرين في أفريقيا، ليفنجستون، انتهى به الأمر مستكشفاً بدلاً منه مبشراً. ومشروع مد الخط الحديدي من كيب تاون إلى القاهرة والذي تبناه سيسل رودز، تم وقفه لعدم جدواه الاقتصادية برغم اهميته من حيث نشر الحضارة وبسط النفوذ. وكان لورد ساليسبري هو الذي أوقفه وقال معلقاً: «لو أن أجدادنا اهتموا بحقوق الآخرين لما بُنيت الإمبراطورية».

يحلل فيرجسون حالة اقتصاد الهند في فترة الاستعمار ويرمي إلى أنها كانت حالة نجاح مبهرة من وجهة النظر الإمبريالية حيث حققت بريطانيا بين عامي ١٧٥٧ و ١٩٤٧، أي فترة استعمارها للهند، ارتفاعاً بنسبة ٣٤٧ ٪ في إجمالي الدخل القومي بينما حققت الهند ١٤ ٪ ومن ثم، فمن وجهة نظر التنمية عموماً، كانت الإمبراطورية عملاً خيراً. أي أن فيرجسون يركز في معياره على زيادة الدخل دون توزيعه.

أما السبب الثاني الذي يسوقه لتبرئة الإمبراطورية فهو أخلاقي، حيث يرى أن الإمبراطورية البريطانية كانت ذات مبادئ أخلاقية سامية: فقد آمنت بالإنسانية ولم تقمع الشعوب التي احتلتها، وكانت لذلك الخيار الأفضل من ضمن الإمبراطوريات التي رشحت نفسها لقيادة العالم كالألمانية واليابانية. وفي تعرضه للمواجهة بين الهنود والبريطانيين في البنجاب عام ١٩١٩ والتي تحولت فيها المقاومة الهندية من السلبية إلى العنف، حيث هاجم المتظاهرون تبشيرية إنجليزية فأوقعوها من على دراجتها وضربوها، ورد الإنجليز بمهاجمة مجموعة من المتظاهرين فقتلوا ٣٧٩ وجرحوا ١٥٠٠ منهم في عشر دقائق. يلقي فيرجسون باللوم على قرار ركس داير الذي أوكلت له مهمة التعامل مع المتظاهرين وبالتالي يتعامل معه كخطأ فردي. ويستخلص الكاتب أن الإمبراطورية البريطانية كانت الخيار الأفضل للعالم وأنها أول من ابتدع «العولمة».

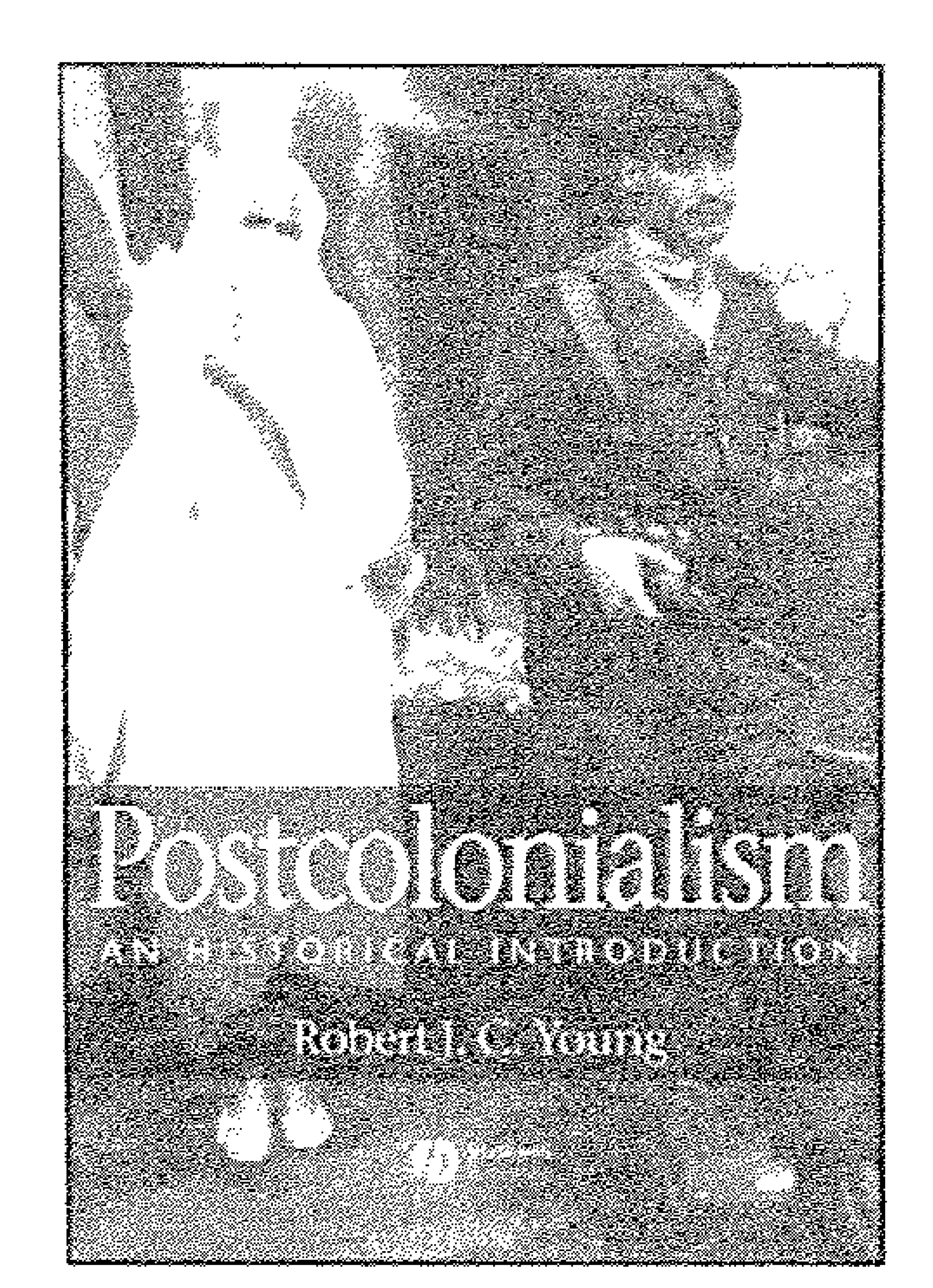
يرى فيرجسون أن اختيار بريطانيا دخول الحرب ضد ألمانيا، مضحية في ذلك بنفسها في مقابل نصرة المبدأ هو موقف أخلاقي. فالسبب الأوحد - من وجهة نظره - لانهيار الإمبراطورية البريطانية، هو اختيارها محاربة الإمبراطورية الألمانية «الشريرة» وهي بذلك أدت واجبها والتزمت بمبدأ الانتصار للخير ضد الشر فكانت تضحيتها بنفسها من أجل العالم، أو العولمة. فالبريطانيون اختاروا دمارهم كأمة وشعب لإنقاذ «الإمبراطورية» من سوء الأوضاع في أوروبا فزجوا بها غرباً إلى مستعمراتهم السابقة على الشاطئ الغربي للأطلنطي.

لا تقتصر رؤية فيرجسون هذه على محو الشعوب المستعمرة من التاريخ وإنما يتسق معه طرداً لهم أيضاً من الجغرافيا. هذه الرؤية تفسر ترادف استخدامه للفظتي العولمة والأنجلوعولمة. فالعولمة في عرفه هي سيادة الأنجلو على سطح الكرة الأرضية والتي بخروج سكانها من التاريخ والجغرافيا أصبحت خواء، مساحة فضاء يعترف بوجودها فقط كمجال تمدد من المركز الأنجلو. ويرمي فيرجسون من هذا القول إلى تشجيع الإمبراطورية الأنجلو الجديدة القديمة «المترددة» بسبب إصابتها «بسندروم فيتنام» والذي يشكل في رأيه مشكلة حقيقية لإمبراطورية المستقبل.

والنقطة الثانية التي تستوقفنا في قراءة فيرجسون للأسباب المباشرة لانهيار الإمبراطورية هي قوله أن التهديد الذي واجهته الإمبراطورية البريطانية «كان تهديداً من قبل الشعب الوحيد الذي اعتبره سيسل رودز وجوزيف شامبرلين (ناهيك عن كارل بيرسون) شعباً متساوياً مع الجنس الناطق بالإنجليزية، أي الألمان». ويستخلص فيرجسون من هذا أن فشل مشروع التوفيق بين الأنجلو والساكسون وإجهاز الأنجلو على الجنس الوحيد الذي كان يجمعهم به التكافؤ قد خرج بالعالم إلى وضع جديد. فمع خروج الساكسون من الساحة خلى العالم للأنجلو وحدهم. لقد تخطى العالم هذه المرحلة الصراعية وبالتالي زالت أسباب انهيار الإمبراطوريات دون عودة. ففي ظل نظام عولمي أحادي تنتفي إمكانية قيام صراعات مشابهة.

ومجمل تفسير فيرجسون لانهيار الخير في عالم المفترض أنه يسير في اتجاه خطي صاعد نحو الأفضل، طبقاً للنظرية الحتمية هو «التكلفة العالية الناتجة عن محاربة منافسين إمبرياليين». إذا كانت بريطانيا - من وجهة نظر فيرجسون - قد ضحت بنفسها لنصرة التطور







يجادل فيرجسون بأن أمريكا إمبراطورية وهى امتداد للإمبراطورية البريطانية، بل وأحيانا يقدمها على أنها الإمبراطورية البريطانية بعينها

التاريخى فتردد أمريكا فى حمل شعلة التطور يهدد هذا المبدأ الخير. ولكن يبقى أن الإمبراطورية، طبقا لرؤيته وبعيداً عن النظرات المقننة المخفية للدوافع، هى مشروع اقتصادى. وأن الإمبراطورية البريطانية كمشروع اقتصادى قد فشلت بشهادته: «الإمبراطورية تأسست على أسس اقتصادية وهذه الأسس، ببساطة، استنزفت بسبب تكلفة الحرب».

من الناحية النظرية يقوم النص على تفكيك العلاقة الجدلية بين الإمبراطوريتين البريطانية والأمريكية والخروج بهما معاً إلى مساحة أوسع تسمح بتشابكهما فى صيغة تدعى الجمع على مستوى العالم أو العولمة. وهو فى ذلك يطبق نفس النظرية التى يستخدمها روبرت يانج وإن كان كل منهما يرتحل بها إلى لحظة زمنية ومجال جغرافى وموقف شخصى مغاير. فى الحالتين يستخدم الكاتب التفكيك لحل العلاقة الجدلية بين ضدين قائمين تاريخياً بغية الخروج بهما معاً إلى موقع جامع آخر يصوره وكأنه العالم، وفى الحالتين يعرف الكاتب موقفه بإقصاء. فكل منهما يقدم طرحاً عالمى الاتساع ولكنه أيضاً يخط حدوداً حول تعريفه لهذا العالم. فالتفكيك والتشبيك فى الحالتين كان جمعاً وإقصاء، إضافة إلى صمت مراوغ. قدم كل منهما شقاً من تاريخ جدلى طرح وكأنه عالمى جامع بسبب صمته عن التاريخ الآخر فبدا وكأن كلاً منهما يرسم عالما بذاته، إما استعمارى أو ما بعد استعمارى. عمل هذا المنظور بالتوازى مع إقصاء داخلى آخر: أقصى يانج فكرة القومية لتضخيم المقاومة والماركسية، وأقصى فيرجسون الإمبراطورية الفرنسية لتضخيم الإمبريالية والأنجلو. بإقصائهما الحلفاء-المنافسين القدامى (أساليب المقاومة غير الماركسية فى حالة يانج والإمبراطوريات الأوروبية غير الإنجليزية فى حالة فيرجسون) عادوا بنا إلى ثنائية القرنين التاسع عشر والعشرين: رأسمالية/ماركسية. وبرغم اختلاف الكاتبين اختلافا بيناً فى مواقفهما إلا أنهما اقتربا منهجياً.

يتفق النصان على تصور وجود فاعل تاريخى واع يعمل بأحادية وطرحه كصيغة مستقبلية، وهى ذات الرؤية التى تؤدى بهما إلى الاختلاف حول كيفية بناء الإمبراطورية البريطانية كنموذج للتشييد السيادى. يرى يانج أن البريطانيين بنوا إمبراطوريتهم فى غفلة ودون وعى أو إرادة منهم مفسراً حدوثها بغلبة الفردية والليبرالية على الثقافة البريطانية، وهو طرح متكرر فى كتابات المعتذرين عن الاستعمار. ويرى فيرجسون أن الإمبراطورية عمل مدروس ومنظم وضع خطته الساسة البريطانيون وتعاقدوا على تنفيذه مع أفراد فوفروا لهم الدعم المادى والمؤسسى الذى ساعدهم على مد الإمبراطورية خارج المركز. وبينما يرى يانج أنه عمل من تداعيات اللاوعى، يرى فيرجسون أنه فعل واع. أى أن يانج يقصى مفهوم الفاعل التاريخى عن الإمبراطورية وفيرجسون يؤكده. يتفق الكاتبان على أهمية هذه التركيبة ولكن كلا منهما يردها إلى الموقف الذى يحابيه، إما سيادة أو مقاومة، وينفيها عن الطرف الآخر فيصور ساحة التاريخ الحديث كتواجد أحادى ويغيب الآخر.

المملكة المتحدة والولايات المتحدة، ٢٠٠٤

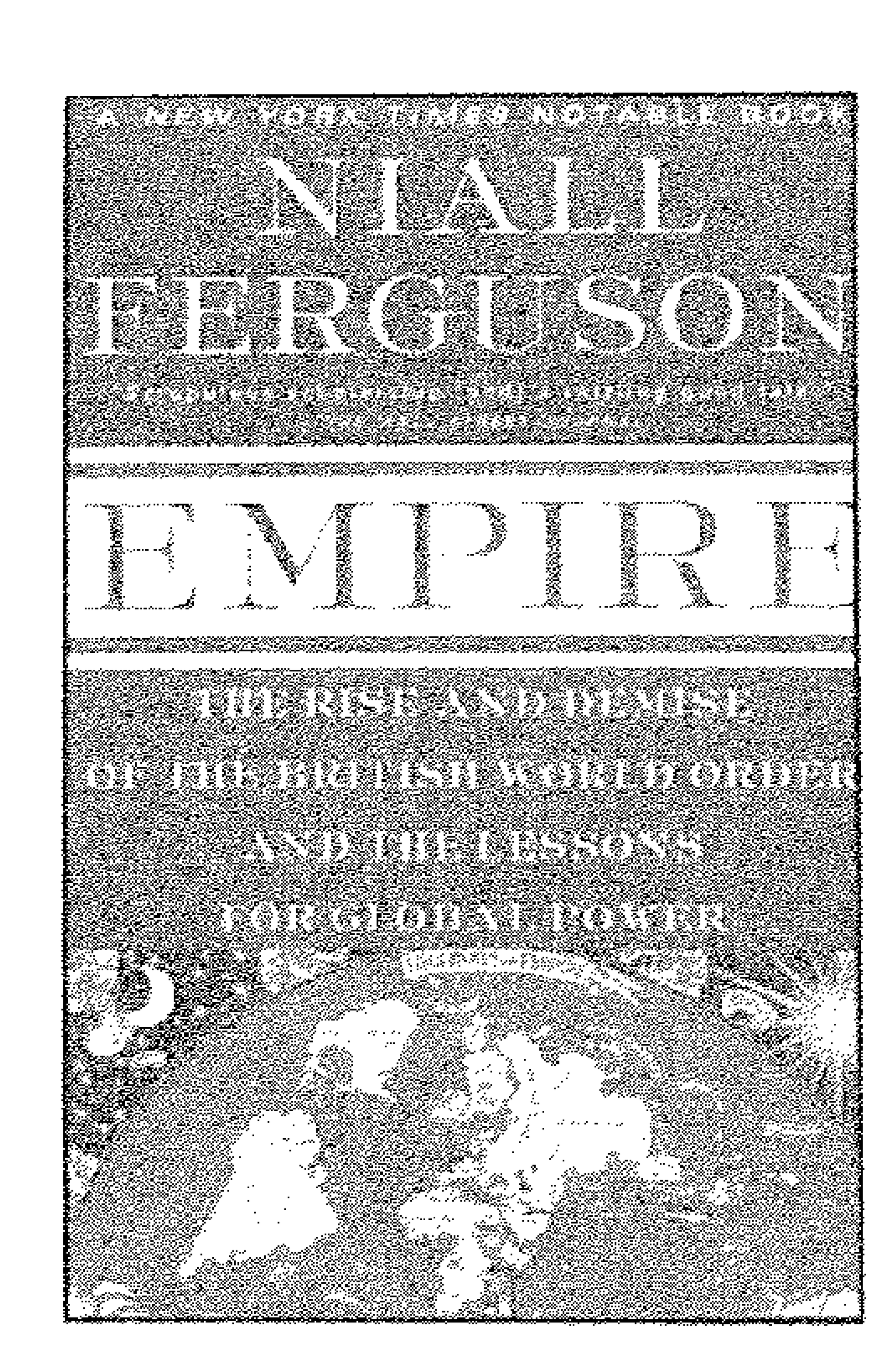
تظهر هذه القراءة المختصرة لنصين من أهم ما نُشر بالإنجليزية فى السنوات الأولى من القرن الواحد والعشرين، الاهتمام بالتنظير لعلاقات أفقية تجمع «العالم» وتعمل على محو معظم الحدود السياسية السجالية المتعارف عليها منذ الحداثة وصولاً إلى مواقف توفيقية جامعة وأرحب مساحياً محاولة بذلك تخطى المواجهة الديالكتيكية. المؤيدون والمناهضون للهيمنة العولمية، فى هذه الحال وعلى حد سواء، مهتمون بخلق تشابكات ثقافية سياسية ودعمها بإيجاد جذور تاريخية لها.



ويمكن رد هذا التوجه إلى «هيمنة» النظرية التفكيكية على ساحة الدراسات الإنسانية وانتشار النظرية الدلوزية التى احلت نسق التشابكات الجذرية محل نسق الشجرة الهرمية. وبينما الظاهر فى هذه اللحظة أن هناك ابتعادا ملحوظاً عن المنهج الديالكتيكى الذى حرك العالم فى القرن العشرين حيث انتهجته حركات التحرر ومن قبلها الاستعمار الأوروبى، بينما استعاض ما بعد الحداثيين بالموارية عن المواجهة والمراوغة عن الإفصاح، إلا أن النصوص ذاتها تحمل بذور انقسامات وتبشر بتحول أو تحمل إمكانية تحول. فهى نظرياً توظف آليات الجمع وتخطى الحدود، بينما ترسم حواجز إقصائية جديدة تعزل خلفها ما أسميته فائض الجمع. فقد كانت منذ البداية تجميعية حبلى بالإقصاء. وقد بدأت بعض الشقوق تظهر فى هذا الخطاب «العولمى» بالفعل، على اختلاف مناحية. بمتابعة الكتابات التى صدرت سنتى ٢٠٠٣-٢٠٠٤ لنفس الكُتاب الذين تناولت ما نُشر لهم سنتى ٢٠٠١-٢٠٠٢ تظهر بعض الشقوق فى تلك الشبكات التى نسجوها بعناية حيث ينحى كل منهما جانباً، مفصحاً عما كان مضمراً فى كتاباته السابقة.

ففى مقدمة جديدة استهل بها روبرت يانج الطبعة الجديدة لكتابه الأول والأشهر «أساطير بيضاء»، يراجع يانج موقفه السابق ويعلن تغيره. يقول يانج: «لمدة طويلة بدا أن وجود استراتيجية كونية مناهضة للاستراتيجية الإمبريالية العالمية شيء عفى عليه الزمن. لكن اليوم تبدو هذه الرؤية معاصرة بشكل غريب». فقد سجلت دراسات مابعدالاستعمار منذ تشكلها كمجال بحثى تحت هذا الاسم، لحظة وئام ما بين الإمبراطوريات السابقة وسكان مستعمراتها السابقة. وكانت هذه اللحظة منطلق بعض المنظرين ما بعد الاستعماريين المهمين مثل هومى بابا الذى ارتبط اسمه بنظرية «التهجين» الجامع ما بين المستعمر والمستعمر؛ ناهيك عن آلاف النصوص التطبيقية التى انتهجت هذا النهج. ولا يخفى بالطبع أن مشروع يانج ذاته كان قائماً على ضم الأصوات المهمشة من قبل الماركسيين الأوروبيين لصالح الطرفين. ولكن «اليوم» أصبح ما كان قد «عفى عليه الزمن» «معاصراً». والمقدمة تخلص إلى دعوة إلى اعتماد نظريتى «فوكيسمو» كما وردت فى كتابات جفارا ودبرى، و«بوكو» التى انتقلت بها جنوب أفريقيا من المقاومة الغاندية السلمية إلى العنف؛ والأتى تناديان بالمقاومة المسلحة؛ وإضافتهما إلى الأطروحات والنظريات النصية التى كانت توجه دراسات ما بعد الاستعمار بشكل شبه منفرد حتى وقت قريب، فتضيف بذلك «جناحاً عسكرياً سياسياً إلى ما بعد الاستعمار» يعمل جنباً إلى جنب مع أساليب المقاومة السلمية والإصلاح الاجتماعى الأخرى» فتكون «مجموعة متجانسة من أنواع شتى من الأنشطة المناهضة للاستعمار». أى أن الكاتب يعود إلى المواجهة الديالكتيكية من خلال خلق «هجين» نظرى يُمكن من التعامل مع الظرف الراهن دون الإنتقاص من التراكم النظرى الذى اتت به مابعدالبنيوية. وهو بذلك يعيدنا إلى الرؤية الديالكتيكية دون أن يعود بنا إلى نفس النقطة التى انطلقت منها حركات التحرر الدولية. كما يعلن تخليه عن العبارة التى طاما رددها فاشتهر بها: «لسنا بحاجة إلى القسمات السجالية».

أما فيرجسون فيفصح عما كان مضمراً فى نصه الأكاديمى التاريخى فى مجموعة من المقالات والمقابلات الصحفية التى نشرت بين عامى ٢٠٠٣ و٢٠٠٤. يحتل



موضوع الحروب مساحة واسعة من حديثه وهو يصفها بأنها «أبو كل شيء» ويرى فيها المغيّر الأقوى والأسرع للأوضاع والباعث على بناء الأمم والمؤسسات. يقول في إحدى مقابلاته: «لقد قلت صراحة أن على الولايات المتحدة أن تستخدم مواردها المادية الهائلة وثراءها الواسع لرفع قدراتها العسكرية للتخلص من الأنظمة المارقة بما في ذلك النظام العراقي، وقد ذكرته بالتحديد». ولتحقيق هذا، ينصح فيرجسون الأمريكيين بأن يكفوا عن «إنكار حقيقة أنهم إمبراطورية» وأن يهموا بإكمال المشروع «الأنجلوعولمي» عن طريق المحرك الأقوى والأسرع للتاريخ ليصبح العالم مكاناً أفضل، وحتى في عام ٢٠٠٤، أي بعد إعلان الولايات المتحدة حربين على أفغانستان والعراق، استمر في لومه إياها على ترددها في شن الحروب.



هذا عن رأيه ونصيحته وبالطبع له حق كل إنسان عاقل في التعبير عن قناعته. ولكنه في سياق حديثه عن الحروب يفرّق بين ما تأتي به الحروب من خيرات اقتصادية ومؤسسية وبين الدوافع على شن الحروب. فمن منظوره: «الحرب تأتي بكل شيء ولكن لا أحد يعلم ما الذي يأتي بالحروب». وهو يقول بعدم قناعته بأن المصلحة الاقتصادية هي الدافع على شن الحروب (وإن كانت نتيجة لها)، ولا يعجبه أي تفسير عقلاني منطقي لها وإنما يميل إلى تفسيرها بأنها نتيجة لوجود «الدافع الإنساني»: «كل يوم يغلب الناس دوافعهم المختلفة على مصالحهم الاقتصادية الذاتية: الدافع إلى اللعب، إلى الكسل، إلى التزاوج، إلى التحطيم». يناقض هذا الرأي كل ما ورد في إمبراطورية حيث يقدم فيرجسون التاريخ الإمبراطوري كتحرك مربوط بالسببية في قراءة تركن إلى المنطقية وتبعد كل البعد عن تحليل الدوافع الغرائزية. برد الدافع إلى شن الحروب وبناء الإمبراطوريات إلى النزعة الإنسانية للقتال كمعطى سيكولوجي مرتبط بالطبيعة الإنسانية، يأخذنا فيرجسون إلى حتمية جديدة، «الحتمية السيكولوجية» وبهذا يخرج بنا إلى مساحة خارج الاقتصاد والثقافة والتاريخ، بل والحضارة ذاتها. وإن كانت قراءة الإستعمار من منظور سيكولوجي ليست بجديدة، إلا أنه في جميع هذه القراءات يتم التعامل معها كعرض (أو مرض) نفسي وليس كأبي الحرب، أو جد كل شيء، أو معطى مطلق.

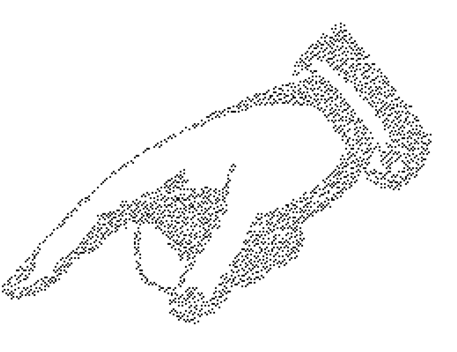
في مقال آخر عن «نهاية القوة» يحيد فيرجسون عن ادعائه بأن العالم يمثل كياناً واحداً منوطاً به نشر «قوى الخير» وهي الرؤية التي قدمها في إمبراطورية. ففي هذا المقال يصرح بأن القوة «تمقت الخواء» ويعيدنا ثانية إلى تاريخ أوروبا الحديث للتدليل على حتمية الصراعات ورؤية التاريخ كديالكتيك صراعي مفتوح: «يشكل تاريخ أوروبا صراعاً مستمراً من أجل السيادة والوصول إلى توازنات قوى لم يتم إلا من خلال تكرر الصراع». كما يرى أن حالة احادية القوة التي خلفها الانهيار السوفيتي لا يمكن أن تستمر، «إن عاجلاً أو آجلاً سيظهر متحدون وسنضطر إلى العودة إلى عالم متعدد القوى» ويؤكد أن «أهم شيء هو أن ندرك جميعاً أن العالم ليس احادياً ولن يصبح هكذا أبداً».

يظهر بوضوح صدع المواجهة بين الحاضر والمُغيّب، بين المركز الأنجلو إمبراطوري وحوافه أو هوامشه في كتابات فيرجسون الأخيرة. كما أن تحوله هذا يذكرنا بالتحولات التي طرأت على الساحة السياسية ما بين فوكوياما وهانتينجتون، غير أن فيرجسون يقدم نظريتيهما مجتمعتين. وكما هو الحال في طرح هانتينجتون يأتي الاعتراف بوجود «خارج الذات» لحاجة الذات له، حاجتها إلى التصادم مع كيان خارجي يؤمن لها تماسكها فيدعمها في لحظة توترها هذه. إن خطاب فيرجسون هذا لا ينم فقط عن ذوبان بعض خيوط شبكته العولمية بتفضيله المواجهة العنيفة على التواصل، وإنما يعيدنا إلى المواجهة العسكرية بالتحديد بدعوى تحسين أوضاع الكون.

لكن الديالكتيك الجديد (عند كل من اليساري واليميني) يتحرك على خريطة علاقاتية تأثرت بالنظريات والكتابات التفكيكية-التشبيكية. ففي العقود القليلة الماضية أسهمت الدراسات الثقافية في خروج العالم من القسمة الجيوثقافية بين الشرق والغرب عن طريق تنظيرها لعالم متعدد الثقافات متشابك ولكنها بذلك أيضاً احالت القسمة إلى الممارسات الاقتصادية وتوزيع الثروات ما يهدد بعودة القسمة الجغرافية من المدخل الاقتصادي نظراً لتركز الثروة في الشمال. وها هي الثقافة تتبع السياسة الاقتصادية مرة أخرى.

إننا نقف الآن على مفترق فكري تاريخي مهم يذكرني، وإن كان بصورة عكسية، بزمن إنشاء المؤسسات الدولية مثل الأمم المتحدة والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي والذي كان أيضاً زمن الحركات التحررية. لقد عمل هذان التياران في اتجاه واحد وصولاً لأهداف مشتركة لفترة ما، ولكنهما افترقا فرحل كل منهما إلى ذاتية نرجسية تدعمها قوانين القوة. ■



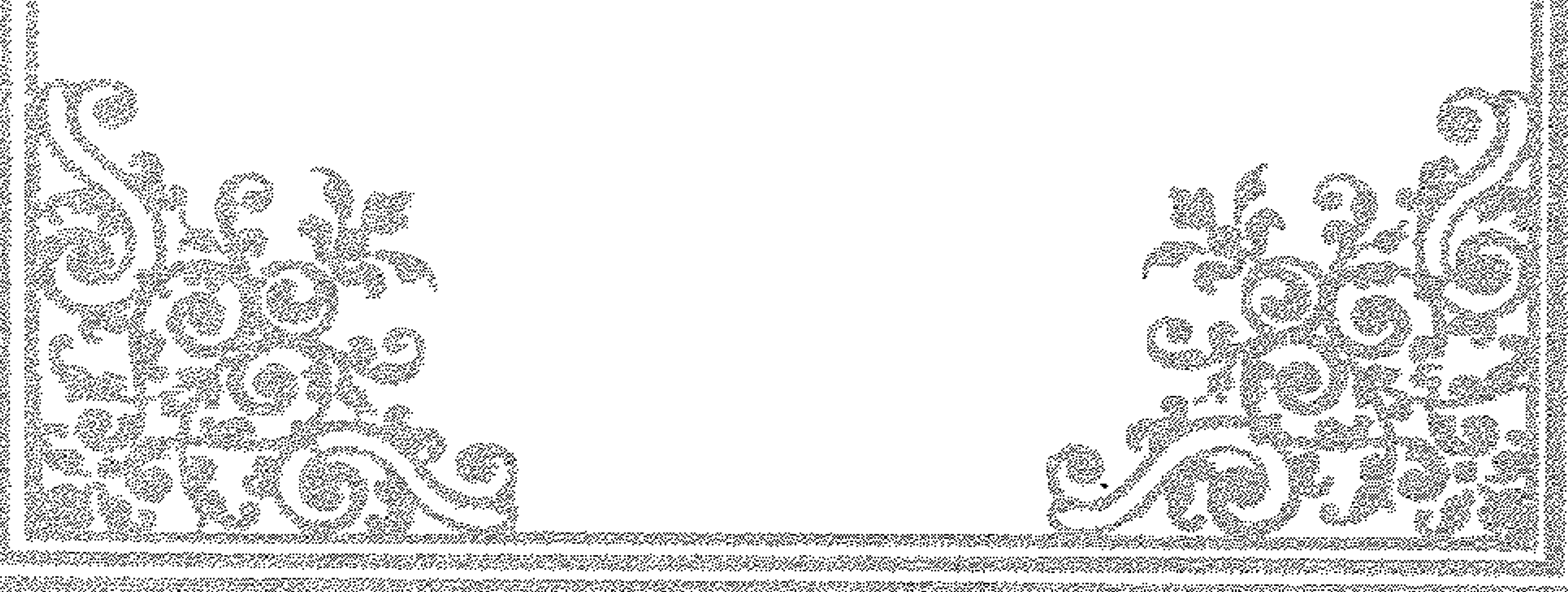



هل تشتغل المرأة بأشغال الرجال؟

طلعت حرب

إذا علم أن المرأة أضعف من الرجل وأن الرجل راعيها وأن لها عملاً مخصوصًا محدودًا لا يصح أن تتعداه، فكيف يطلب منا أن نسوي بين من لم يسو الله بينهما ونخالف حكمته؟ أليس الله هو الذي جعل حظ الرجل مثل حظ الأنثيين؟ أليس هو كذلك الذي جعل شهادة الرجل الواحد تعدل شهادة امرأتين؟ وليت شعري ماذا يقول الشرقي المسلم بعد أن يتدبر أقوال علماء العمران سالفي الذكر: أيصح أن يصر على فكره الأول من ضرورة احتذاء المرأة الشرقية شاكلة المرأة الغربية أم يلزمه أن يتخذ هذه الأقوال عبرة ويجعلها وأمثالها نصب عينيه. لنتمكن من وضع قاعدة حكيمة لتربية نسائنا على موجبها كي ينتجن النتيجة التي ينتظرها منهن كل محب لبلاده وجامعته الملية. ودِيننا فيه والحمد لله الكفاية للحصول على ذلك. وإذا كنا نريد بالنساء المسلمات خيرًا حقيقة ورفقًا فما علينا إلا أن نتبع ما جاء في كتاب الله العزيز وفي أحاديث نبيه الهادي إلى الطريق المستقيم فإنهما مع هذا الفرق بين الرجل والمرأة في التركيب الطبيعي وفي الطبائع والحقوق ومع تقسيم العمل والوظائف بينهما قد حثا على حسن معاملة النساء والرفق بهن والاستيصاء بهن خيراً بآيات وأحاديث مسطورة في كتب السنة المعتمدة. وكما جعل الله سبحانه وتعالى حقوقًا للرجل على المرأة طالب الرجل بما لا يقل عن تلك الحقوق بالنسبة لامرأته.

على أن من أنصف سلم بأن المرأة عند أغلب المسلمين الآن وقبل الآن هي صاحبة الأمر والنهي في بيت زوجها والقول قولها.



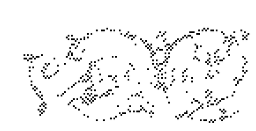


الملاح القديم

عبد الوهاب المسيرى

رسوم: رباب نمر

الملاح القديم إنسان طبيعى/ مادى، يعيش فى الطبيعة، ويتصور أن عقله المادى قادر على التحكم فى الطبيعة وتسخيرها وإخضاعها لإرادته، ولكنه فى واقع الأمر جزء لا يتجزأ من الطبيعة



قراءة قصيدة الملاح القديم التى كتبها الشاعر الإنجليزى صمويل تيلور كوليردج تجربة روحية وجمالية فريدة ومثيرة؛ فهى قصيدة ذات مستويات متعددة، يكمل الواحد فيها الآخر، ولا يلغيه. ولهذا يجب ألا نبحث عن معنى واحد محدد نهائى للقصيدة، كما يجب أن نراها باعتبارها قصة شعرية ذات مغزى إنسانى عميق ولكنها فى الوقت ذاته قصة مثيرة ومسلية. وهذا المغزى لا يوجد فى هذا البيت أو هذين البيتين، وإنما فى القصيدة ككل، وفى صميم بنيتها.

ولد صمويل تيلور كوليردج فى ٢١ أكتوبر ١٧٧٢ فى أسرة متدينة، وكان عزوفًا عن اللعب، ميالاً إلى الانطواء على نفسه، محبًا للتأمل والتفكير والأحلام، ولكنه كان يحب القراءة حبًا جمًا. التحق بجامعة كمبردج لدراسة اللاهوت، وعُرف عنه ولعه بالنقاش والجدل مع زملائه، فكانت غرفته بالكلية ملتقى أصدقائه المحبين للجدل مثله. وإبان إقامته فى كمبردج ظهر اهتمامه بالسياسة وبالتطورات والأفكار السياسية فى عصره. وتعرّف فى تلك الأونة على كثير من الأفكار الثورية ذات النزعة الآلية والمادية، فقرأ كتاب العدالة السياسية للفيلسوف الإنجليزى وليام جدوين، كما اهتم بكتابات فلاسفة عصر التنوير فى فرنسا الذين طرحوا رؤية اختزالية للإنسان، تراه فى بعده المادى أو الطبيعى/ المادى وحسب، وترى أن أصل الشر فى العالم عوامل خارجة عن إرادة الإنسان مثل البيئة الاجتماعية، وأنه يمكن بالتالى إزالة أسباب الشر والوصول بالإنسان إلى الكمال.

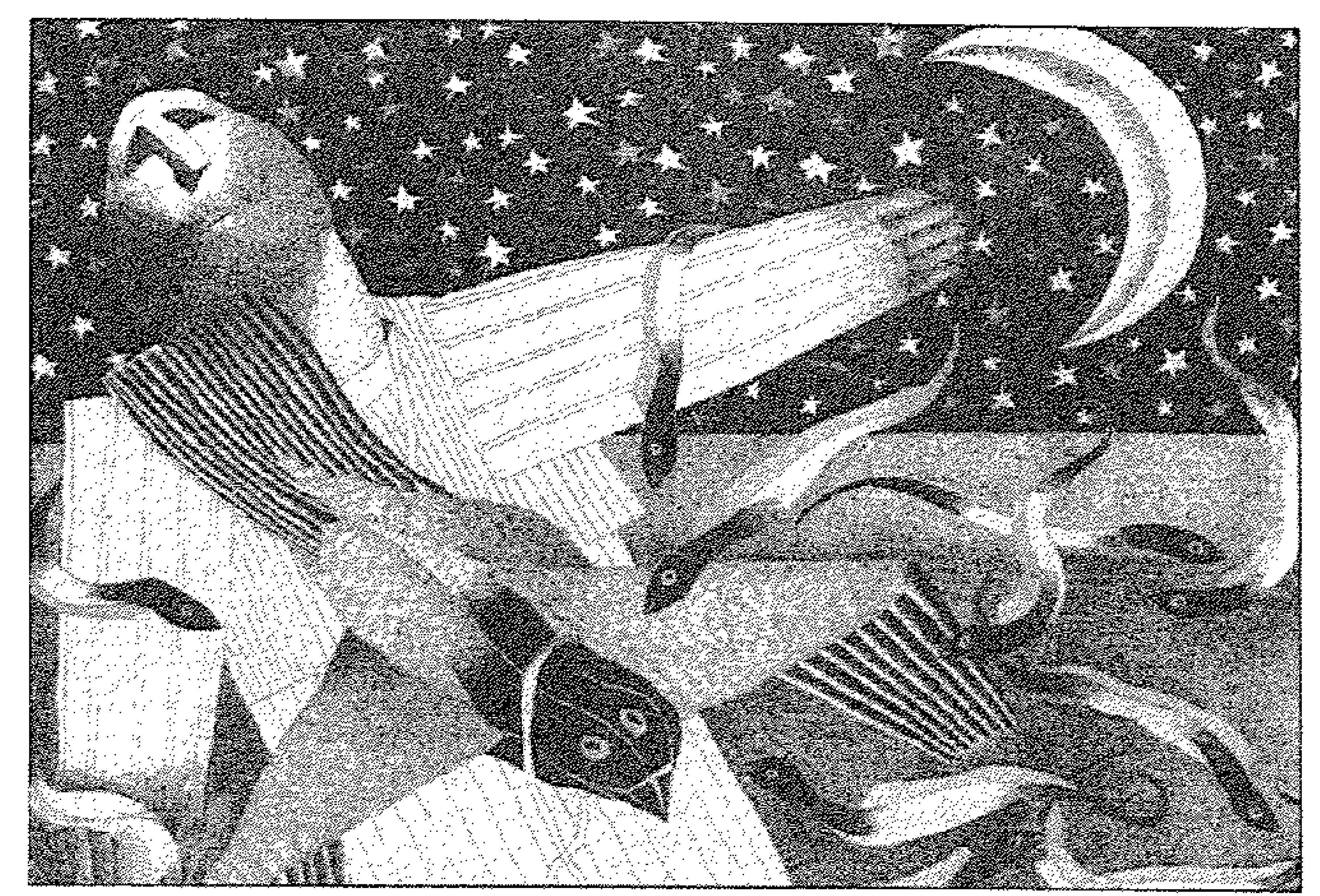
ويتبدى النمط نفسه فى مفهوم الفيلسوف الإنجليزى جون لوك للعقل باعتباره صفحة بيضاء تنطبع عليها المعطيات الحسية والمادية، وتترابط بشكل آلى لتصبح بالتدريج أكثر تركيبًا، إلى أن يصل إلى الأفكار المركبة المجردة. وقد أدت هذه الرؤية المادية للإنسان إلى ظهور ما يسمى «علم النفس الترابطى» (الذى أسسه ديفيد هارتلى، والذى أعجب به كوليردج إلى درجة أنه سمى ابنه باسم مؤسس هذا العلم)، والذى يذهب إلى أن ثمة قوانين ترابط آلية laws of association تربط بين الأفكار (مثل علاقات التشابه والتجاور والمقابلة) وأنه يمكن إصلاح الإنسان من خلال التحكم فى قوانين الترابط هذه. وبطبيعة الحال استوعب كوليردج آراء هيوم وبنتام وتشرب مبادئ الفلسفة النفعية، فقد كانت أكثر الأفكار الفلسفية شيوعًا فى أواخر القرن الثامن عشر فى إنجلترا. وقد وجدت هذه الفلسفات دعمًا «علميًا» لها فى نظريات نيوتن الذى شبه العالم بالساعة التى صنعها الإله وأدارها ثم تركها وشأنها تدور حسب قوانينها الكامنة فيها. إلى جانب هذا، تأثر كوليردج بفلسفة جيوردانو برونو وباروخ إسبينوزا بنزوعهم الحلولى المتطرف، إذ كانوا يرون أن الكون هو الإله وأن الإله هو الكون، ولا فارق بينهما، مما يعنى أنه لا فارق بين الروح والمادة أو بين المادة والروح، وأن الواحد هو الآخر ثمة شىء جوهرى مشترك يجمع بين كل الأفكار والرؤى الفلسفية وشبه الدينية السابقة، والتى قد تبدو وكأنها مختلفة بل ومتناقضة، فكلها رؤى واحدية ترى أن العالم مكون من جوهر واحد، وبذا فهى تنكر أى ثنائية سواء كانت ثنائية الخالق والمخلوق والطبيعة والإنسان والروح والجسد هذا يعنى فى واقع الأمر أن ثمة قانونًا واحدًا يحكم الكون بأسره، يسرى على الإنسان سريانه على الأشياء، الأمر الذى يعنى إنكار مقدرة الإنسان على تجاوز حدوده المادية الطبيعية، ورفض رؤية العقل باعتباره عقلاً تركيبيًا توليديًا.



وفى هذا العالم الواحدى لا يوجد أى مجال للخصوصية، سواء خصوصية الأفراد من بنى البشر أو الكائنات الطبيعية، وقد وقع كوليردج فى أسر هذه الأفكار البسيطة ذات البعد الواحد أثناء بحثه عن حل للمشكلات الاجتماعية والفلسفية فى عصره الذى شهد تحولات بنيوية كبرى على جميع المستويات. فقد شهدت هذه الفترة من تاريخ أوربا حركات سياسية ثورية مثل الثورة الصناعية والانتقال من الاقتصاد الزراعى والقرية إلى الاقتصاد الصناعى والمدينة، والثورة الأمريكية، والثورة الفرنسية، وحركة تحرير العبيد. وقد تعرف كوليردج فى كمبردج على روبرت سذى (والذى أصبح فيما بعد من شعراء الحركة الرومانسية) وقرر الاثنان إقامة مجتمع مثالى جديد قائم على فكرة المساواة التامة وإنكار الملكية الفردية، ولكن المشروع كان مصيره الإخفاق.

ومع انحدار الثورة الفرنسية إلى عصر الإرهاب وعبادة العقل المادى، ظهر فكر جديد يرفض الرؤية الثورية المادية الآلية بكل ما جلبته من إرهاب وحروب. وقد عبر الشاعر الإنجليزى الرومانسى وليام بليك، وهو معاصر لكوليردج، عن احتجاجه على الرؤية الآلية فى قصيدة من سطرين: «ليحفظنا الله من الرؤية الواحدية/ ومن نوم نيوتن». وكان لهذا أثره العميق على كوليردج الذى بدأ يمارس تحولا فكريًا عميقًا نتيجة لهذا التحول فى المناخ الثقافى العام. وقد عمق هذا الاتجاه نحو الرؤية الآلية المادية، تجارب كوليردج الخاصة وقراءاته المختلفة، بما فى ذلك قراءاته فى الفلسفة الألمانية (خاصة أعمال كانط وشلنج بتأكيدهما على مقدرات العقل التوليدية ودور الإرادة الإنسانية). وبالتدريج لم يعد كوليردج يقتنع بالفلسفات التجريبية المادية والآلية.

كما أدرك كوليردج خطورة الرؤية الحلولية وأنها فى واقع الأمر رؤية اختزالية مادية واحدية، رغم المصطلح الروحى الذى تستخدمه. ولذا بدأ يبحث عن فهم أكثر عمقًا وتركيبية للحياة لا يهمل الجانب الروحى غير المادى. (هذا النمط نعرفه تمامًا فى العالم الإسلامى والعالم الثالث، فكثير من مثقفى العالم الثالث عادة يبدأون تطورهم الثقافى بتبنى رؤية فلسفية مادية تؤكد العام على حساب الخاص، ولكنهم تدريجيًا يتحولون عن هذه الرؤية ويتبنون رؤية للإنسان والمجتمع أكثر تركيبية وإنسانية، ويبدأون فى اكتشاف خصوصية التشكيلات الحضارية والاجتماعية التى نشأوا فيها ويرفضون قوانين المادة العامة التى لا تفرق



قصيدة الملاح القديم (فى سبعة أقسام)
صمويل تايلور كوليردج
ترجمة وتعليق: عبدالوهاب المسيرى
رسوم: رباب نمر

The Rime of the Ancient Mariner
(in seven Parts)
Samuel Taylor Coleridge
Translation and Commentary by
Abdelwahab Elmessiri
Drawings by Rabab Nimr

القاهرة: دار الشروق: طبعة باللغتين العربية والإنجليزية

بين مجتمع وآخر، أو بين الإنسان والطبيعة. وقد ازداد هذا النمط تبلورا مع فشل الحداثة فى تحقيق كثير من وعودها).

وقصيدة الملاح القديم هى تعبير عن هذا التحول، وفى هذا الإطار تطرح عدة أسئلة هامة:

هل يمكن للإنسان أن يولّد منظومةً أخلاقية من قوانين الطبيعة والمادة ومن العلم الطبيعى المنفصل عن القيمة، بمعنى: هل يمكن للمعرفة العلمية أن تزودنا بمعايير أخلاقية تمكننا من التمييز بين الخير والشر، والعدل والظلم؟ هل تصلح النسبية المطلقة أن تكون الأساسَ المعرفىَ للمجتمع، والنفعية المادية الأساس الأخلاقى له؟ وحينما تنطبع التفاصيل والمعطيات المادية الحسية المتناثرة على دماغ الإنسان.. هل يمكن أن تترابط بشكل آلى من تلقاء نفسها، وتتحول إلى مدركات عقلية كلية ومفاهيم مجردة (مثل الأمانة والوجود والشكل والمضمون) دون تدخل العقل الإنسانى؟

مثل هذه الأسئلة لم تواجه كوليردج وحده، وإنما واجهت كثيراً من مفكرى وأدباء القرن التاسع عشر فى الغرب، تماماً كما تواجهنا نحن الآن فى العالم الثالث وفى عالمنا الإسلامى مع تصاعد معدلات التصنيع والتحديث والعلمنة. وتجيب قصيدة الملاح القديم على هذه الأسئلة بالنفى، من خلال قصة يظهر من خلال صورها وبنيتها الاحتجاج الرومانسى الإنسانى على الحداثة النفعية المادية المنفصلة عن القيمة، (والتى سنسميها «الحداثة الداروينية»)، وتطرح بديلا لهذه الرؤية.

والقصيدة التى بين أيدينا تصور الملاح القديم فى بداية أمره باعتباره إنساناً يعيش فى عالم الحواس الخمس، عقله صفحة مادية بيضاء، مجرد مرآة تعكس سطح ما حولها بدون حذف أو إضافة، ينطبق عليه ما قاله أحد فلاسفة عصر الاستنارة: «لا يوجد فى العقل ما لم يكن موجوداً من قبل فى الواقع المادى». فالملاح القديم من ثم هو رمز العقل المادى/ الطبيعى، الذى يعكس الواقع المادى بطريقة فوتوغرافية متلقية دون أن يلعب الوجدان أو الخيال أو الحس الخلقى أى دور فى عملية الإدراك. ولذا يخفق هذا العقل فى إدراك المعنى العميق للكون بكل ما فيه من قداسة وتركيبية وإبهام، والتى يرمز لها طائر القطرس الأبيض. وهذه الرؤية المادية للواقع عادة ما تتسم بالثنائية الحادة وتتأرجح بين قطبين متنافرين:

فالملاح القديم هذا إنسان طبيعى/ مادى، يعيش فى الطبيعة، ويتصور أن عقله المادى قادر على التحكم فى الطبيعة وتسخيرها وإخضاعها لإرادته، ولكنه فى واقع الأمر جزء لا يتجزأ من الطبيعة ولذا فهو خاضع لقوانينها وحتمياتها، غير قادر على الانفصال عنها أو التأمل فيها أو تجاوزها، ومن هنا يأتى تأرجحه بين عالم تهيمن عليه الإرادة الذاتية التى لا تحدها حدود من ناحية، وعالم يذعن فيه الإنسان للقوانين المادية الموضوعية أو تجرفه شيولة المادة، من ناحية أخرى: عالم صلب مغلق، قوانينه المادية حتمية من جهة، وعالم سائل أجزاؤه متناثرة، تبدو وكأنها لا تحكمها إلا الصدفة العبثية من جهة أخرى، وفى كلتا الحالتين لا يملك الإنسان من أمره شيئاً.

وإذا أردنا التعبير عن هذه الفكرة بمصطلح نفسى، فيمكن القول إنه لا توجد مسافة بين المثير والاستجابة فى حالة الملاح القديم: فهو بوصفه إنساناً طبيعياً/مادياً، منكفئ تماماً على ذاته، يستجيب بشكل مباشر للواقع المادى من خلال عقله السلبى المتلقى، دون وساطة أى خرائط إدراكية أو رموز أو مثاليات، وخارج أى سياق تاريخى أو أخلاقى لا تحد استجابته المباشرة أو إرادته المطلقة أيةُ حدود أو سدود أو قيود ولا يلتزم بأية معايير. ولكنه فى الوقت ذاته -ولأنه لا توجد مسافة بينه وبين واقعه المادى- يخضع خضوعاً تاماً للواقع المادى الخارجى الذى لا يمكنه إعادة تشكيله أو صياغته: إذ يتحكم فيه جهازه العصبى أو غرائزه أو بيئته أو حدوده (الطبيعية المادية) تحكماً كاملاً.

ومن الناحية الأخلاقية يمكن القول إن هذا الإنسان الطبيعى إنسان أنانى لا يرى أبعد من مصلحته المادية الضيقة، ويحاول قدر طاقته تحقيقها. ولكنه فى الوقت نفسه لا ذات له، فهو خاضع للحتميات المادية. وهو قد يعرف ثمن كل شىء، ولكنه لا يعرف قيمة أى شىء، فالثمن كَمٌّ وسطح وظاهر، جزء من عالم المادة بقوانينها الصارمة، أما القيمة، فكيف وعمق وباطن، جزء من عالم الإنسان الحر.

ولأن الملاح القديم لا يدرك إلا الثمن ولا يعرف القيمة، فهو لا يستطيع التمييز بين الخير والشر، أو بين الجمال والقبح، أو حتى بين الباطن والظاهر، أو بين الجوهرى والعَرَضى، أو بين العام والخاص ولا يرى أية قداسة فى الإنسان أو الطبيعة فهو حبيس حدوده المادية الضيقة، ولذا حين ينظر إلى العالم فإنه لا يدرك مغزى ما حوله. وقد اختار كوليردج شيئاً متواضعاً، طائر القطرس الأبيض، وجعله رمز المقدس والجوهرى والجميل والخاص، فقد حياه البحارة باسم الإله وكونوا معه جماعة تراحمية، كما جعل جريمة الملاح هى قتل هذا الطائر، وبالتالى فإن جريمة الملاح القديم هى جريمة ضد البراءة والمودة والمحبة والخصوصية والتراحم، بل وضد الإنسان ذاته. وهى أيضاً جريمة ضد الإله الذى يتبدى فى تلك القيم المتجاوزة للمادة. فالله وظاهرة الإنسان مرتبطان تمام الارتباط، فالله قد خلق الإنسان على صورته، وجاء فى الذكر الحكيم (نَسُوا اللهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ) (سورة الحشر: ١٩)، لأن من ينسى الله ينسى ذاته الإنسانية، وإذا غاب الله يطبق السقف المادى على الإنسان فيصبح كائناً طبيعياً مادياً، مجموعةً من الأعصاب والغدد والإنزيمات، ليس فيه ما يميزه عن الحيوان الأعجم. وبهذا المعنى يمكن القول إن الملاح القديم لم يكن كافراً بالله وحسب، وإنما كان كافراً بالإنسان والطبيعة أيضاً، فهو لا يرى أى شىء إلا باعتباره مادة استعمالية.

وعبقرية كوليردج كما تتبدى فى هذه القصيدة هى عبقرية استيعابية، وليست استبعادية؛ بمعنى أن خياله كان قادراً على استيعاب عناصر عديدة متنوعة، بل وأحياناً متنافرة، ولكنه كان يتلقاها بخياله ثم يمزجها ويحولها إلى مادة خام يعيد خياله تشكيلها. فعلى سبيل المثال، كان كوليردج يخطط لكتابة أربع قصائد عن عناصر الطبيعة الأربعة (الماء، والنار، والتراب، والهواء) وقصيدتين عن الشمس والقمر، وسابعة عن أصل الشر. ومع أنه لم يُنهِ أياً من هذه القصائد إلا أنه استخدم المواد الخام المرتبطة بموضوعات هذه القصائد فى قصيدة الملاح القديم.

وقد وظف كوليردج المصادر الأخرى للقصيدة بالطريقة نفسها، فقد كان شغوفاً بقراءة أدب الرحلات، القديم والحديث، فكان يلتهمه التهاماً. ومن المعروف أن كوليردج قرأ ألف ليلة وليلة واسترعى انتباهه قصة سندباد ورحلاته العديدة. وقصيدة الملاح القديم فيها أصداء كثيرة من ألف ليلة وليلة: فالملاح القديم نفسه ينتمى إلى نمط سندباد، أى البطل الذى يقوم برحلة بحرية يرتاد من خلالها عالماً مجهولاً. كما أن عنصر الخرافة والعناصر الخارقة للطبيعة تلعب دوراً أساسياً فى العملين وتطورهما. ولكن الأهم من ذلك أن ثمة تشابهاً بين العملين فى البنية، فألف ليلة وليلة هى قصة داخل قصة، فشهرزاد تحكى للملك شهريار قصة كل ليلة، تماماً كما يحكى الملاح القديم قصته لضيف الزفاف. وإذا كانت شهرزاد تستخدم فن القص لتنقذ حياتها، فإن الملاح القديم يحكى قصته ليتخلص من آلامه وليطهر روحه.

وكان كوليردج يقرأ القرآن الكريم فى ذلك الوقت، ووجد الآية الكريمة القائلة: (وَكُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِى عُنُقِهِ...) (الإسراء:١٣)، ويبدو أنها تركت أثراً عميقاً عليه فاستوعبها وظهرت فى القصيدة حين علق البحارة طائر القطرس الأبيض فى عنق الملاح.

وفى محاولتهم الابتعاد عن عالم العقلانية والنفعية المادية، عالم الصناعة والتجارة والعرض والطلب، أبدى الشعراء الرومانسيون اهتماماً غير عادى بالأساطير، سواء كانت أساطير اليونان والرومان، أم الأساطير الشعبية الغربية، أم أساطير الشعوب الأخرى. والأسطورة هى قصة خرافية يتداولها أفراد شعب ما، تحمل دلالة عميقة بالنسبة لهم. والأساطير فى معظمها تتبع نمطاً متكرراً فى كل الحضارات، مما يشير إلى أنها تنبع من بنية العقل البشرى ذاته. خذ، على سبيل المثال، قصة سندباد، وهو بحار يبحر إلى عالم مجهول، عالم الظلمات والغرائب والعجائب، ثم يعود مرة أخرى إلى عالمنا، ولكنه لا يعود إلا



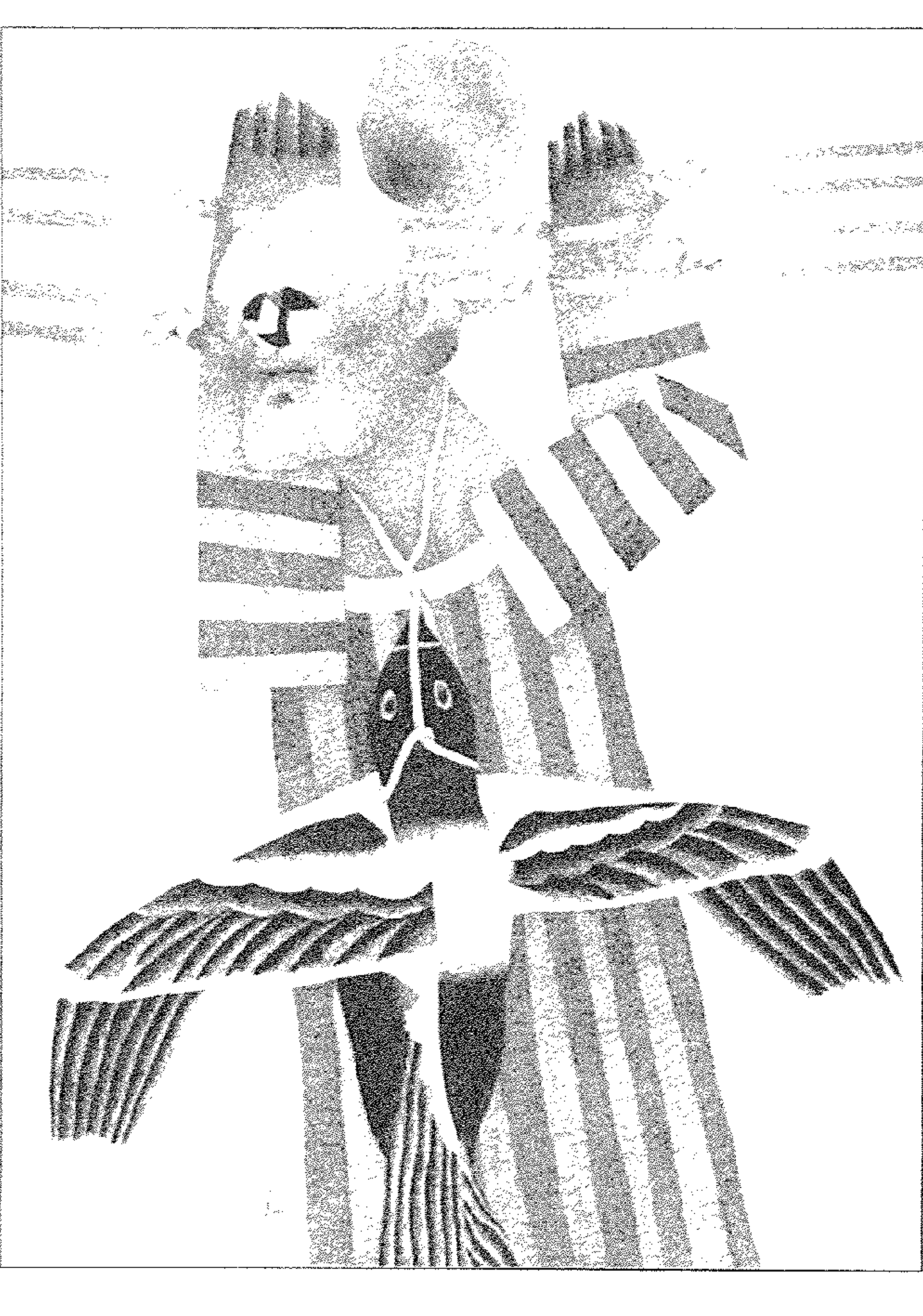
«إنه ملاح قديم
يستوقف واحداً من ثلاثة
لم تستوقفنى الآن
بحق لحيتك الرمادية الكثة،
وعينك البراقة؟»

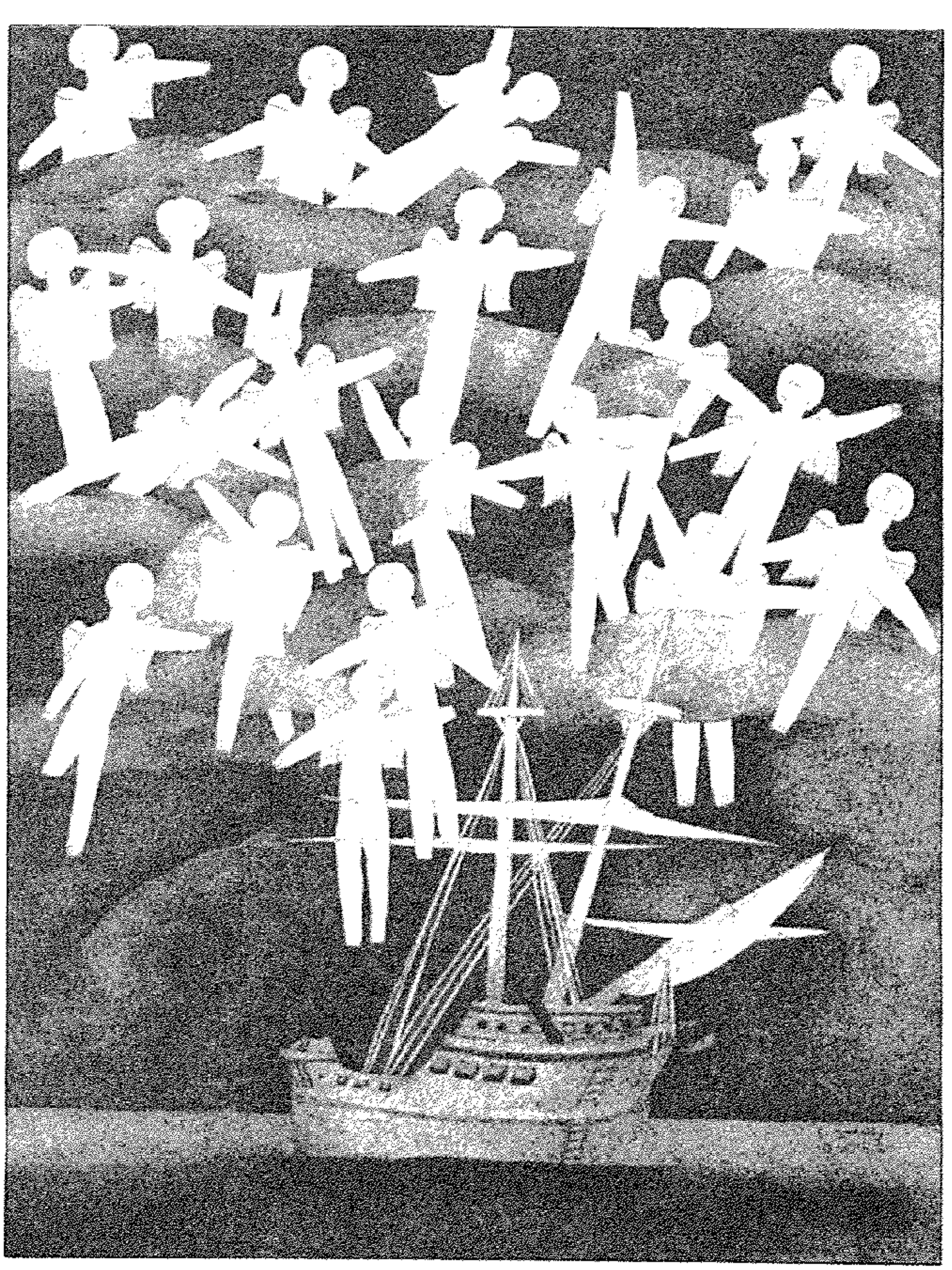


بعد أن يكون قد توصل إلى معرفة جديدة واستفاد حكمة عميقة. وقصة سندباد لا تختلف كثيراً عن قصة يوليسيس، فى ملحمة هومر الأوديسة، فهو أيضا يقرر أن يعود إلى موطنه إيثاكا ولكنه يقابل الأهوال أثناء رحلته، وحينما يصل إلى وطنه يكون قد أصبح أكثر حكمة.

وثمة نقاط تشابه بين كل هذه الأساطير من جهة، والقصيدة التى بين أيدينا من جهة أخرى: فالملاح القديم ينتمى لنمط البطل الذى يهبط فى عالم الظلمات ثم يعود بقدر من الحكمة. ولكن ثمة نمطاً آخر أكثر اتساعاً، فالملاح القديم يهبط فى عالم الظلمات حين يرتكب جريمته الشنعاء، ولكنه يشعر بجرمه فيتوب وينوب ويعود: فالنمط هنا هو نمط الجريمة والعقاب والخطيئة والتوبة، وهو ينتمى بدوره إلى نمط أوسع يتمثل فى الانتقال من البراءة الساذجة إلى الخبرة ومنها إلى البراءة المركبة.. تلك البراءة التى ذاق صاحبها مرارة الخبرة، ولكنه استوعبها وتجاوزها. وهذه الأنماط موجودة فى كل الحضارات، بل وفى حياة معظم البشر، بحيث يصعب القول إن هذا التشكيل الحضارى قد تأثر فيها بذلك التشكيل، أو أن هذه الحضارة قد سبقت تلك: فالنمط الأساسى كامن فى لا وعى الإنسان الجمعى.

وقد حاول كوليردج شأنه شأن الشعراء الرومانسيين فى عصره التوصل إلى مفهوم للإدراك يتجاوز السقف المادى والحواس الخمس. وهذه القضية على علاقة وثيقة بمفهوم العقل، فالعقل - حسب التصور الرومانسى- ليس مجرد صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات المادية، وإنما له مقدرة توليدية إبداعية. فالإدراك الإنسانى للواقع من منظور رومانسى ليس مجرد رؤية فوتوغرافية تعكس الواقع بحذافيره وبكل تفاصيله، بل هو ثمرة تفاعل عقل الإنسان بكل مقدراته التوليدية ومن خلال عواطفه ومثالياته وذكرياته وأوهامه وأساطيره، مع ما حوله من ظواهر ومع ما يقع له وأمامه من أحداث. ومن هنا يأتى اهتمام الشعراء الرومانسيين بالأحلام؛ فالحلم غير مقيد بالعالم المادى: إذ يمكن للإنسان فى حلمه أن يُعمل خياله وأن يتجاوز السطح والحدود المادية ليصل إلى الأعماق. وثمة إشارات عديدة للأحلام فى قصيدة الملاح القديم، فبعض الملاحين يتيقنون فى أحلامهم من وجود الروح التى اجتاحتهم، وتوصف «الحياة فى الموت» بأنها كابوس. وفى لحظة الخلاص يحلم الملاح القديم بأن الدِّلاء الفارغة على سطح السفينة امتلأت بالندى، وحينما يستيقظ يهطل المطر،





ويتداخل الحلم بالواقع، فهو يشرب فى أحلامه ويستمر جسده فى الشرب فى الواقع. وهو فى إغماءته يسمع صوتين (صوت العدل وصوت الرحمة)، أى أنه يدرك ماذا سيحدث له وهو فى حالة أقرب إلى الحلم. وحينما تغرق سفينة الملاح القديم فإنه يجد نفسه «بسرعة كسرعة الأحلام/ فى قارب القبطان». بل يمكن القول إن القصيدة ذاتها تشبه الحلم، فالملاح القديم بلحيته الطويلة ويده المعروقة وعينيه البراقتين ينتمى إلى عالم الأحلام. وكثير من الشخصيات التى تظهر فى القصيدة تشبه الشخصيات التى تظهر فى الأحلام، فهى بسيطة تشبه رسوم الأطفال أحادية البعد، وهى تظهر لتؤدى دورها ثم تختفى دون أن نكتشف أبعادها. ويلاحظ أن العنصر المرئى وتعدد الألوان غالب فى القصيدة، تماماً كما هى الحال فى كثير من الأحلام، ونحن نعرف أيضاً أن فكرة القصيدة ككل بدأت بحلم رآه أحد أصدقاء كوليردج، حيث رأى فيما يرى النائم سفينة أشباح. بل إن كوليردج نفسه يخبرنا أنه أدرك القصيدة فى البداية كما ندرك الحلم، لا كفكرة أو إشكالية وإنما كمجموعة من الصور، ظهرت له كأشكال مجسمة، فحفظها فى ذاكرته ثم ولّد منها قصته الشعرية.

ورغم أن القصيدة تشبه الحلم، فقد نجح كوليردج فى أن يجعلنا نتقبلها على أنها «واقعية» و«حقيقية». فوجود عناصر الطبيعة المألوفة مثل الشمس والقمر والنجوم والرياح أضفى على عالم القصيدة قدرا كبيراً من «المصداقية»، خاصة أن كوليردج يصفها (ويصف كل تفاصيل الحلم) بدقة بالغة. والقصيدة/ الحلم رغم غرابتها تتسم بتماسكها وأن لها منطقها الداخلى مما يجعلها متسقة مع نفسها. ولكن الأمر لا يقف عند حد التناسق الداخلى، إذ أن الحقائق النفسية وكما تصورها القصيدة هى حقائق إنسانية عامة، وبالتالى فهذا الحلم إن لم يتفق والواقع المادى الملموس، فهو يتفق وواقعنا النفسى الإنسانى. لكل هذا نحن نقبل القصيدة تماما كما نقبل الحلم، حيث لا نسأل عما إذا كان حقيقياً أم لا، وإنما نبحث عن معناه وتفسيره ودلالات صوره ورموزه وأحداثه.



كان الملاح القديم فى البداية محصوراً فى عالم الظاهر والطبيعة/المادة، لم يرفضه ولم يعطه ظهره، بل تجاوزه ليصل إلى أعماقه

ومعناه ومغزاه، وأخذ ينتقل بين أرجاء الأرض لينقل حكمته للبشر فى كل زمان ومكان. إن العالم المادى قد يخبئ الروح، ولكنه أيضًا مجال حياة الإنسان، وبالتالى يمكن أن يكون مصدر الرموز والصور التى تشير إلى عالم الروح، عالم الماوراء، فثنائية المادة والروح والسطح والأعماق يتم تجاوزها من خلال الصور الشعرية.

وتنقسم الصور فى هذه القصيدة إلى صور حرفية وأخرى مجازية. أما الصور الحرفية فهى التفاصيل العديدة التى ترد فى القصيدة (مثل الألوان والأضواء والأصوات والسكون والحركة)، وهى تفاصيل توحى لنا بمعان تتجاوز الدلالة المباشرة للتفاصيل المادية. فشكل الملاح القديم ليس مجرد شكل رجل عجوز غريب، وإنما هو يوحى لنا برجل يحمل على كتفه عبء السنين وحكمة الأجيال، وهو مثقل بها. أما الصور المجازية فهى الصور التى تحتوى على عنصرين (كذا مثل كذا): فطائر القطرس يهوى فى البحر كالرصاص، والجليد يزأر ويعوى مثل أصوات تتردد فى غيبوبة. وتختلط هذه الصور وتتماوج لتنقل لنا رؤية الشاعر فى كل تركيبيتها وثرائها، وفى إدراكها للثنائيات والاستقطاب وضرورة تجاوزهما، أو التخفيف من حدتهما.

وتتبدى الثنائية فى مجموعتين متقابلتين من الصور الشعرية، ولكن يتم تجاوزها حين ندرك أن أيًا منهما بمفرده لا يشكل الرؤية الكلية فى القصيدة، فما يشكل هذه الرؤية هو جماع هاتين المجموعتين. وتضم المجموعة الأولى منهما صور المطاردة والصيد («كرجل يطارده الصياح والضربات» . «كنت كمن يسير... ولا يدير رأسه... لأنه يدرك أن شيطانًا مخيفًا/ يجد فى أثره، وأنه منه لجد قريب». «وكأنه يهرب من أحد أشباح البحر» - «وتصرخ البومة على الذئب/ وتلتهم صغار الذئبة أسفل الشجرة»). وهناك بطبيعة الحال أهم أحداث القصيدة، حينما يقوم الملاح القديم بإطلاق قوسه على طائر القطرس الأبيض فيرديه قتيلاً، فهذه هى قمة المطاردة والصيد.

وترتبط بصور المطاردة والافتراس مجموعة أخرى من الصور، فهناك صور الضياع والوحدة وعدم التواصل والعطش («وما تكلمنا/ إلا لنقطع سكون البحر» . «كنا ساكنين كصورة سفينة» . «مياه.. مياه فى كل مكان/ وما من قطرة واحدة نشربها» . «جف كل لسان عند جذره/ فلم نقو على الكلام» . «لم نستطع ضحكًا أو عويلاً/ فالجفاف ردنا بُكمًا» . «وحيدًا وحيدًا.. وحيدًا تمامًا/ وحيدًا وسط بحر شاسع ممتد»).

ولكن مقابل تلك المجموعة من الصور توجد صور المأوى والملجأ والجماعة والتواصل والارتواء. ولكن الصور رغم تعارضها تتداخل، والقصيدة تبدأ بعرس، وهو اللحظة الكونية التى تؤكد فيه أية جماعة إنسانية نفسها، فعن طريق الزواج والإنجاب يعيد المجتمع إنتاج نفسه. وبعد ذلك يظهر مجتمع البحارة بكل ما فيه من دفء وتماسك («فى مرح أبحرنا/ إلى ما تحت الكنيسة، إلى ما تحت التل»). وهى جماعة تزداد تماسكًا بوصول طائر القطرس الأبيض. ويتبع ذلك رحلة العذاب والتكفير، ولكن تظهر فى الوقت ذاته إشارات لإمكانية عودة البراءة، فحينما تصل السفينة الشبح، يتحول الملاح القديم إلى طفل ويبتهل إلى «أمنا التى فى السماء».

ويظهر تجاوز الثنائيات فى استخدام الألوان فى القصيدة، والتى يوظفها الشاعر توظيفًا متميزًا، فهى ليست مجرد زخرفة وإنما مكون أساسى من نسيج القصيدة، يمنحها قدرًا عاليًا من «التنوع داخل الوحدة، والوحدة داخل التنوع» (عبارة كوليردج).

ومن أهم الألوان فى القصيدة اللون الأحمر: فالعروس حمراء كالوردة، وبعد ارتكاب الجريمة تظهر الشمس الدامية (بلون الدم الأحمر القانى)، وسط سماء نحاسية ساخنة، وشفتى «الحياة فى الموت» حمراوان، والماء المسحور كان يحترق بلون أحمر ساكن رهيب، وهناك إشارة إلى الأشباح القرمزية. كل هذا يعنى أن اللون الأحمر يظهر فى عدة سياقات متناقضة، أى أنها دعوة لنا ألا نقنع بالثنائيات الاختزالية، فثمة بون شاسع بين العروس (العذراء) من جهة، وبين «الحياة فى الموت» (البغى /الكابوس التى تُخثّر بالبرودة دم الإنسان) من جهة أخرى، وبين الشمس الدامية التى تظهر حينما يبدأ الملاح فى التكفير عن ذنبه من جهة، والماء المسحور المشتعل والأشباح القرمزية التى تظهر فى لحظة الخلاص من جهة أخرى.

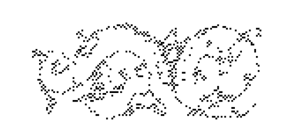
والنمط نفسه نجده فى استخدام الألوان الأخرى، فطائر القطرس أبيض، والثلج أبيض، ونور القمر يلمع أبيض، وجلد الحياة فى الموت أبيض مثل الجذام، ولحية الملاح القديم الرمادية ابيضت بالهرم، وصفحة الخليج ابيضت قبل أن تنبعث منها أشباح قرمزية. كما أن اللون الأخضر يتواتر هو الآخر فى القصيدة فى سياقات مختلفة، فأعماق البحر، بعد ارتكاب الجريمة، أثخنها العفن، ولا يرى الملاح القديم سوى بحر آسن، ويشتعل الماء بلهيب أخضر (وأبيض وأزرق)، وحينما تنزاح اللعنة يرى المحيط الأخضر، وثمة إشارة إلى شهر يونية المورق (الأخضر) وإلى أن وسادة الراهب الطيب من الحطب (الأخضر).

وتلعب الألوان دورًا أساسيًا فى لحظة التحول الإدراكى، فالملاح القديم كان يرى ثعابين الماء مجرد أجسام لزجة على قيد الحياة، فى بحر آسن، ولكن حين ينبجس ينبوع الحب فى قلبه فإنه يرى أرديتها الثرية الملونة «من أزرق وأخضر براق وأسود لامع... وفى مسار كل منها بريق من النار الذهبية». إن الثراء اللونى الرمادى الذى يحل محل العالم الرمادى الباهت اللون، هو تعبير عن أن الملاح بدأ يدرك العالم بطريقة مركبة بدلا من طريقته الاختزالية الأولى، فبدلا من عالم المنفعة المادية، يظهر عالم المحبة والتراحم والعطاء متعدد الألوان.

وتتواتر فى هذه القصيدة الصور المتعلقة بالصوت (والصمت) أو الصور الصوتية (بالإنجليزية: أوديتورى auditory). فنحن فى بداية القصيدة نسمع الضجيج المرح وأناشيد المنشدين وصوت المزمار، فهى موسيقى عادية وأناشيد عادية فى حفل زفاف عادى. ولكن حين ندخل عالم الملاح القديم تتخذ الأصوات شكلاً مختلفًا تمامًا، إذ تهب العاصفة وتتفجر طغيانًا وقوة، ونسمع الرعد، والجليد «يزأر ويعوى/ مثل أصوات تتردد فى غيبوبة». ثم يقتل الملاح القديم طائر القطرس، فيحل السكون أو نسمع أصواتًا هى أقرب إلى الصمت منها إلى الصوت: («سكن النسيم ثم سكنت الأشرعة». «وكنا ساكنين كصورة سفينة طافية/ على مياه البحر»). ويسقط البحارة واحد، إثر الآخر «بهدة ثقيلة» ولكن «دون آهة أو أنة». وحينما تطير أرواحهم تُحدث صوتًا مثل «أزّة» قوس الملاح القديم، وهو صوت يذكره بلا شك بجريمته. وحينما يحاول الدعاء يصدر عنه «همس خبيث»، وهى كلها تفاصيل تدل على انسحاب الحياة. ومما يعمق إحساسنا بانسحاب الحياة، أن نيرانًا فسفورية تنذر بالموت كانت تتراقص حول صارى السفينة.

ولكن حينما يكمل الملاح القديم التكفير عن ذنبه، يحل محل السكون الملعون الذى يعبر عن الغياب سكون مبارك يعبر عن زوال اللعنة وتبدأ الحياة تدب فى الكون؛ إذ يصعد القمر فى هدوء ويهطل المطر، وتسبح ثعابين البحر، ولكنه لا يجد كلمات تعبر عن سعادته بسعادتها، فلا ينطق بحرف، وإنما يباركها فى صمت فى قلبه، ولكنه صمت أبلغ من الكلمات، فهو من صمت المحبين، والمحب الحقيقى هو من يعرف أن امتلاءه بالحب تعجز الكلمات عن الإفصاح عنه. عندئذ يسقط طائر القطرس فى البحر كالرصاص (وهذا الصوت يذكرنا «بالهدة الثقيلة» و«بأزة القوس»، ولكن الدلالة هنا مختلفة تمامًا).

ومن أهم الصور فى القصيدة صور النور والظلام، فعين الملاح القديم دائمًا براقة من البداية حتى النهاية، وعيون البحارة، بعد موتهم، تبرق فى ضوء القمر، وعين المحيط التى تتطلع للقمر هى الأخرى براقة، وهو أمر ملائم تمامًا فى قصيدة عن الإدراك، فالعين عضو أساسى فى هذه العملية. ثم تتواتر صور النور المختلفة، فالشمس تلمع متألقة، والشقوق الثلجية ترسل بريقًا مقبضًا، ونور القمر يلمع. وعندما يقتل الملاح طائر القطرس تصعد الشمس باهتة فهى «لم تكن غائمة ولا حمراء». وحينما يبدأ التكفير عن الذنب يتعالى اللهب من الموجة الغربية ويغطى الشمس قضبان، ويظهر العالم المستقطب بوضوح، فحافة الشمس تغوص، وتندفع النجوم بازغة، ويصبح الليل ظلمات بعضها فوق بعض. ولكن مع انتهاء مرحلة التكفير عن الذنب يظهر القمر إلى جواره نجم أو اثنان، ويرى الملاح ثعابين البحر تسعى فى مسارب لامعة



«الجليد هنا.. الجليد هناك، الجليد كان حولنا فى كل مكان، يتصدع ويهدر.. يزأر ويعوى مثل أصوات تتردد فى غيبوبة»



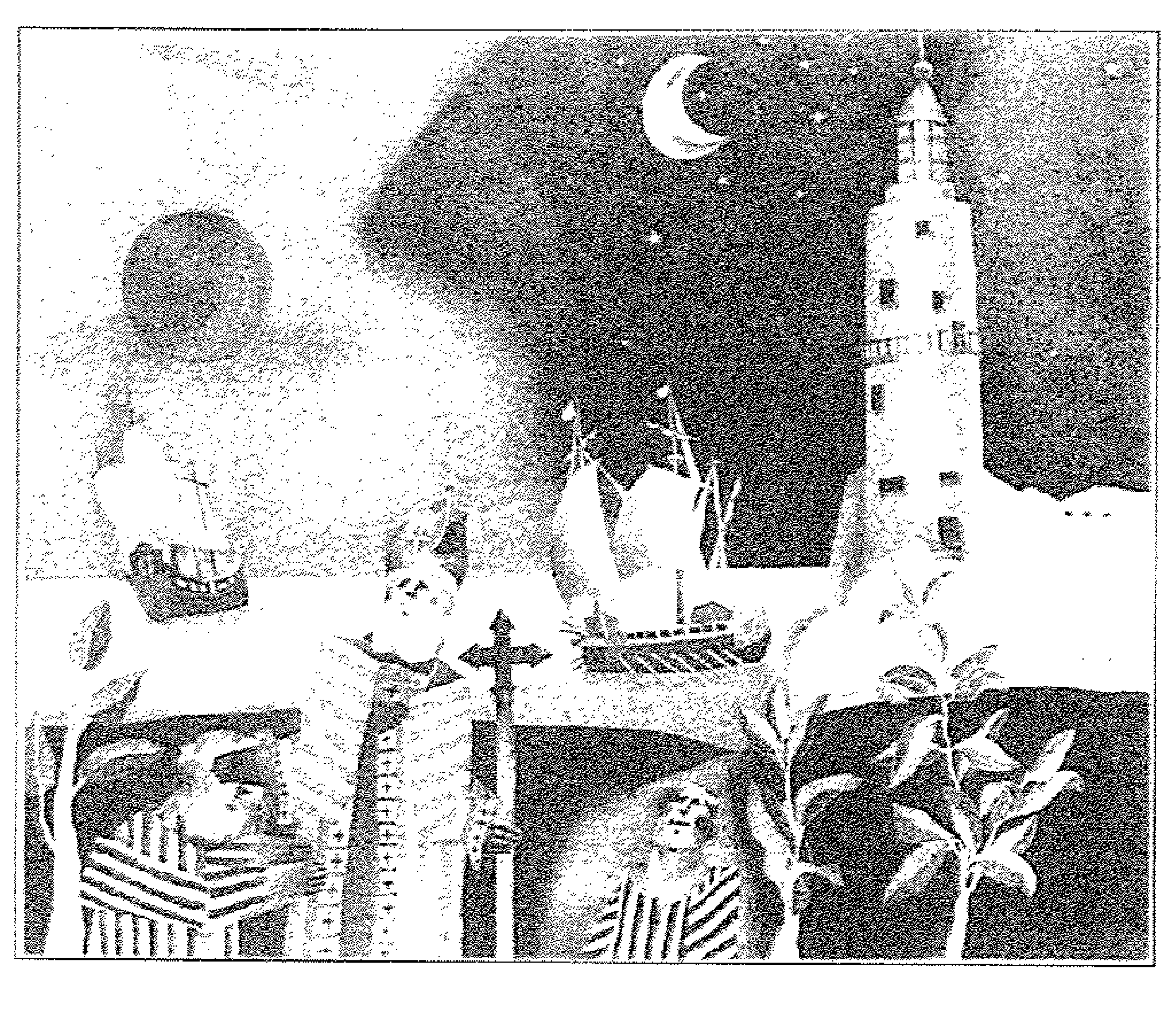
البياض، والضوء الراقص يتساقط عنها مثل رقائق الثلج. وبعد عدة صور أخرى مستمدة من عالم النور نصل إلى نهاية القصيدة.

ثم تتداخل صور الصوت والسكون والنور والألوان، فضوء القمر انبسط فوق الخليج الذى ابيضت صفحته بنور صامت، وغمر بالسكون مؤشر الريح الساكن، «وكانت الصخرة تتألق وضاءة، وكانت الكنيسة التى تعلوها/ هى الأخرى تشع نوراً». وفوق جثث البحارة يرى الملاح القديم رجالاً ملائكيين، من نور خالص، كل منهم نور بديع؛ لا يصدرون صوتاً؛ فالصمت شمل كل شيء. هذا التداخل بين هذه الصور والعناصر هو ذروة عالم غير المألوف، ولكننا بعد أن نصل إلى هذه الذروة نعود إلى عالمنا العادى، الذى نسير فيه ونحيا بعد أن تكون حواسنا قد هذبت وبعد أن يكون الناقد اتسع ورؤيتنا تعمقت.

وأهم صورتين مجازيتين فى القصيدة هما الشمس والقمر، وكل صورة منهما مرتبطة بمجموعة من الأفكار والمشاعر. فالشمس مرتبطة بالعقاب والعدل والإله الذى يحاسبنا على أفعالنا، وهى أيضا مرتبطة بالعقل (فكل شيء واضح فى أشعة الشمس)، أما القمر فمرتبط بالتوبة والإله الغفور، كما يرتبط أيضاً بالخيال (فكل شيء فى أشعة القمر مبهم). ومع هذا فلابد من أن نشير إلى أنه لا يوجد ترادف كامل بين الصورة ومجموعة الأفكار والمشاعر التى أشرنا إليها، فمثل هذا الترادف يعنى قبول الثنائية الصارمة التى ترفضها القصيدة. ولهذا، تتخذ الشمس أحياناً مدلولات تتجاوز فكرة العدل، ويتخذ القمر هو الآخر مدلولات تتجاوز فكرة الرحمة. ومعنى الصور غير محدد، فهى تشع المعنى وتوحى به ولا تقرره أو تحدده. كما يلاحظ أن الحقل الدلالى للصور يتسع بالتدريج ويصبح أكثر تركيبية من خلال تطور الحبكة، ولكن الحبكة ذاتها تتطور من خلال الصور.



وترد فى القصيدة بعض الصور الكونية الأساسية مثل صورة الريح التى تهب فتعصف بالقديم وتحمل بذور الجديد، وصورة المطر الذى يسقط فيكتسح فى طريقه العديد من الأشجار (والتقاليد البالية) ويأتى بالحياة الجديدة، وصورة النار المشتعلة التى تبعث الدفء فى أوصال الإنسان ولكنها يمكن أن تأتى على الأخضر واليابس.



هذه الصور الكونية، كامنة فى اللاوعى الجمعى، لصيقة بالوجدان الإنسانى حتى يمكن القول إنها تشبه فى بنيتها بنية العقل الإنسانى. وقد عبر الشاعر الإنجليزى الرومانسى جون كيتس عن هذه الحقيقة بقوله: «نحن كلنا لنا قلب إنسانى واحد». ولعل هذا هو السبب فى أن استخدام الصور الكونية الأساسية أعطى القصيدة قوة غير عادية وحيوية خارقة، فهى تخترق وجدان القارئ بشكل مباشر، بحيث يجد نفسه يمر بالتجربة قبل أن يبدأ عملية التأمل والتفسير والتحليل والتركيب.

كل هذه الآليات مهمة لتجاوز الثنائيات على مستوى الشكل وعلى مستوى المضمون، ولكن أهم آليات التجاوز هى الحب والتراحم، فالملاح القديم يدرك جمال ثعابين البحر ومدى عمق سعادتها فيحبها ويباركها، وهو يفعل ذلك بلا وعى. وبعد أن كانت مجرد أشياء عامة لا خصوصية لها (ألف ألف مخلوق لزج)، توحى باللزاجة والموت، تصبح مخلوقات لها خصوصيتها: ثعابين البحر الملونة التى توحى بالحياة (وهذا عكس ما حدث لطائر القطرس، إذ تحول من طائر فرد فريد يشاركهم طعامهم ولعبهم إلى طائر «من هذه الطيور»). فواقعة مباركة ثعابين البحر هى لحظة التحول الإدراكى والأخلاقى والجمالى الذى طرأ على الملاح، فقد أخفق من قبل فى إدراك جمال طائر القطرس الأبيض حين كان يقبع داخل رؤيته المادية الضيقة، ولكنه نفضها عن نفسه وبدأ يدرك التناسق فى الكون والجمال فى مخلوقات الإله وقيمتها المطلقة. ومما لا شك فيه أن التناسق والجمال والقيمة المطلقة لا علاقة لها بالرؤية النفعية المادية، فهى تقف منها على النقيض. وهكذا اتسعت رؤية الملاح، وتعمق إدراكه، وتهذبت حواسه، وأدرك أن العالم مفعم بالمعنى، وأن مبدأ الحياة يسرى فى كل الكائنات، وأنه ليس وحيداً فى هذا العالم، إذ يشاركه الآخرون فيه. ولذا فهو ينشد فى آخر القصيدة قائلاً: «خير من يصلى هو خير من يحب/ كل الأشياء، جليلها وحقيرها،/ لأن الإله العزيز الذى يحبنا/ خلق الكل وأحبهم». وينتهى به الأمر إلى أن يعود إلى مجتمع الإنسان والتراحم، بعد أن ذاق مرارة الوحدة والتعاقد والقوانين المادية الصارمة.

فى عالم المادة، تغيب القيم والقداسة. ولكن الاختلاف سمة من سمات الوجود الإنسانى. وفى العالم المادى المنفصل عن القيمة، حيث لا توجد نقطة مرجعية نهائية ولا يوجد أى أساس لإصدار أحكام أخلاقية أو جمالية، أو أية مقدسات أو مطلقات، تظهر القوة كآلية وحيدة لحسم كل أشكال الاختلاف أو الصراع. ويصبح من المنطقى أن يقوم القوى بتوظيف العالم لحسابه وحوسلته (أى تحويله إلى وسيلة). وتغيب الغاية، أو تصبح الغاية هى تحقيق الذات دون أى احتكام لأية قيمة خارجة عن إرادة هذه الذات. ويظهر قانون واحد: «القوة هى الحق». هذا هو عالم هوبز وماكيافللى وداروين وهتلر، العالم الذى يردى البراءة والخير وطائر القطرس الأبيض صرعى، والذى يحول العالم إلى مادة استعمالية.

من هذا المنظور يمكن القول إن الملاح القديم هو أيضا الإنسان الإمبريالى المتمركز حول ذاته والذى تسيطر عليه عقلية الغزو والذى لا تعرف شهوته أية حدود، ولذا فلابد له من أن يتمدد ويتوسع، ولابد من أن يلتهم الأرض وما عليها ولابد من أن يستعبد الآخرين ويسترقهم. هذه هى رؤية الإمبرياليين وهذا هو خطابهم: الإدراك يؤدى إلى المعرفة، والمعرفة المنفصلة عن القيمة لا تؤدى إلى الحكمة والمحبة وإنما تؤدى إلى القوة وإلى المزيد من التحكم فى العالم وفى الآخرين.

ولكن حين نفض الملاح القديم عن نفسه الرؤية المادية الواحدية فإنه نفض عن نفسه أيضاً الرؤية الإمبريالية وشهوة الغزو والسيطرة، وتظهر رؤية أخرى، ولنسمها رؤية المحبين. والمعرفة -حسب هذه الرؤية- تقرب بين البشر وتجعلهم يدركون إنسانيتهم المشتركة، وبدلا من أن يحاول المرء الهيمنة على الآخرين فإنه يبذل أقصى ما فى وسعه لإسعادهم. وإذا كانت المعرفة الإمبريالية تسعى إلى تشديد قبضة الإنسان على أخيه الإنسان وإلى تسخير الطبيعة لصالحه، فإن معرفة المحبين تؤدى إلى العكس تماماً، فهى معرفة تؤدى إلى ارتخاء قبضة الإنسان، إلى أن تتراخى القبضة تماما، ويجد الإنسان سعادته لا فى غزو الآخرين والهيمنة عليهم واستغلالهم، وإنما فى التوازن مع الذات وفى إسعاد الآخرين. هذا ما حدث للملاح القديم: إذ انبثق ينبوع الحب فى قلبه، وبدلا من إحساسه بالحسد تجاه ثعابين البحر أدرك جمالها وسعادتها فباركها دون أن يدرى. وعندها أمكنه الصلاة وانحلت جثة طائر القطرس الأبيض من رقبته. ومباركة ثعابين البحر دون وعى لا تعنى أن الملاح القديم غير مسئول عما فعل، فكما أن الشر جزء من فطرة الإنسان، فكذا الخير، وكما أن الكره جزء من طبيعة الإنسان، فكذا الحب. فتلقائية الفعل لا تعنى بالضرورة عدم مسئولية الفاعل، وإنما تعنى أنه بدأ يدرك العالم لا بحواسه أو بعقله المادى وحسب وإنما بكيانه المركب، حيث يدرك الإنسان الواقع بعقله وقلبه وحواسه وضميره بطريقة تتجاوز الحسابات المرشدة الواعية الضيقة، ويتحول العالم من كونه تفاصيل مبعثرة ميتة، تتحكم فيه الصدفة العمياء أو القوانين المادية الحتمية الصارمة، إلى عالم مترابطة أجزاؤه، مفعم بالمعنى.

وقصيدة الملاح القديم ذات أبعاد إنسانية عميقة، ولكن مما لا شك فيه أن لها مذاقاً مسيحياً واضحاً، فأحداثها تدور فى العصور الوسطى الكاثوليكية، وهناك إشارات للرموز المسيحية أهمها بطبيعة الحال الصليب (بالإنجليزية:

كروس cross)، والذى يرتبط بطائر القطرس الأبيض (بالإنجليزية: الباتروس albatross). ولعل تشابه المقطعين الأخيرين فى كلتا الكلمتين يؤكد هذه العلاقة. ولكن الرموز المسيحية لا تقف عند هذا الحد فهى توجد على مستوى أعمق. فحينما يصرع الملاح القديم طائر القطرس فإنه يشبه آدم حينما أكل من شجرة المعرفة. ولكن الغريب أن كوليردج جعل ملاحه هو أيضا المسيح حينما يعلق الملاحون جثة الطائر فى عنقه (فكأن الملاح القديم يقف فى النقطتين اللتين يتقاطع فيهما الزمان مع الأزلية، والنسبى مع المطلق، والعقاب مع التوبة. أليس هذا أيضًا محاولة لتجاوز أى ثنائيات صلبة؟). ولكن ما هو أكثر غرابة أن الملاح هو أيضا اليهودى التائه الذى عليه أن يرحل من بلد لآخر عبر الزمان وحتى آخر الأيام تكفيراً عن خطيئته. وهذه الشخصيات الثلاث متناقضة وترمز لأشياء مختلفة: فآدم عكس المسيح، حسب التصور المسيحى، إذ إن اللاهوت المسيحى يذهب إلى «أننا نموت فى آدم ونولد فى المسيح». والمسيح هو عكس اليهودى التائه، فالأول رمز المحبة والعطاء، والآخر رمز الأنانية والحقد. ومع هذا جمع كوليردج بين هذه الشخصيات الثلاث فى شخصية الملاح القديم، وكأنه يود أن يؤكد أن الرؤية الدينية فى عصر الرومانسية والفردية مختلفة عما كانت عليه فى العصور الوسطى. فالفرد هنا هو كل شىء، يرتكب الخطيئة ويعانى ويتوب بمفرده بدون وساطة أى مؤسسة دينية، فقد قتل طائر القطرس فجأة، وبارك ثعابين البحر بالطريقة نفسها: وهو الذى أنكر مبدأ الحياة الذى يسرى فى الكون بأسره وهو الذى أعاد اكتشافه.



ومغزى القصيدة قد يكون مبهمًا بسبب تركيبها، ولكنه ليس غامضًا. فثمة أمور واضحة تمامًا، وهو أن ثمة جريمةً جَهنميةً شنعاء قد ارتكبت ضد المقدس، مما يضع مرتكبها خارج حدود ما هو إنسانى، وأن من ارتكب الجريمة قد تم عقابه فشعر بالذنب والعجز، فينفض عن نفسه رؤيته المادية، فتاب وعاد إلى عالم الإنسان. والمغزى الأخلاقى للقصيدة أمر يصر عليه الشاعر، حتى إن البعض يرى أن نهاية القصيدة أخلاقية بشكل فَج (بالإنجليزية: دايداكتيك didactic). ولكن من الصعب قبول هذا الموقف، فأحداث القصة نفسها تؤدى بشكل عضوى ومنطقى إلى هذه النهاية الأخلاقية، فهى ليست مفتعلة ولا متعسفة. كما أن القصيدة كما أشرنا من نوع البالاد(أغنية شعبية راقصة)، وهذا النوع الأدبى الشعبى عادة ما ينتهى بموعظة أخلاقية واضحة تتفق والمزاج الشعبى، أى أن خاتمة قصيدة الملاح القديم هى تحقيق لقواعد النوع الأدبى الذى اختاره الشاعر ليعبر من خلاله عن رؤيته.

ومهما كان الأمر فإن المغزى الأخلاقى للقصيدة مغزى إنسانى عام، ويمكننا القول أنه يوجد وراء الخطاب المسيحى الغربى نمط عام يشمل الإنسانية بأسرها، ولذا فهو يجمع بين الرؤيتين الإسلامية والمسيحية. ففى محاضرة مشتركة ألقيتها أنا وصديقى البروفسور ديفيد كارول عن الملاح الذى كان يعيش فى الفردوس (مثل آدم) ثم قتل طائر القطرس، (مثلما أكل آدم من الشجرة) وهذان الفعلان أديا إلى سقوطهما، ولكن كليهما يدرك خطيئته فيكفر عنها، ويتوب ويعود إلى البراءة الأولى مرة أخرى. وهذا لا يختلف كثيراً عن النمط الإسلامى حيث يولد الإنسان على الفطرة ولكنه ينسى الله فيسقط، وحينما يتوب وينوب ويتذكر الله، يقبل الله توبته ويغفر له. والإسلام والمسيحية يدافعان عن كثير من القيم الأخلاقية التى تدعو لها القصيدة (تناقض الرؤية المادية مع ظاهرة الإنسان - رؤية الإنسان بوصفه مركز الكون ولكنه لا يملكه لأنه استخلف فيه من قبل خالقه - أهمية مؤسسة الأسرة - أسبقية الجماعة الإنسانية على الفرد - قيمة العدل الممزوج بالرحمة - قيمة التراحم).

واحتجاج كوليردج فى قصيدته على الاتجاه الحديث نحو نزع القداسة عن العالم لا يختلف عن احتجاج بعض المثقفين والأدباء فى الشرق والغرب، فجميعهم يحتج على تلك الحداثة التى تدور فى إطار مادى والتى حولت العالم إلى «أرض خراب» يتحرك فيها «الرجال الجُوف» (الشاعر الإنجليزى ت. س. إليوت)، أو إلى سجن حديدى (عالم الاجتماع الألمانى ماكس فيبر)، والتى شيَّئت الإنسان (الناقد الماركسى المجرى جورج لوكاش)، ونزعت عن الفن صبغته الإنسانية (المفكر الأسبانى أورتيجا ى جاست)، زمانها هو «زمان الحق الضائع/ لا يعرف فيه مقتول من قاتله، ولماذا قتله» (الشاعر المصرى صلاح عبد الصبور).

ويشير المؤلف المسرحى (رئيس جمهورية التشيك) فاكيلاف هافل إلى ما سماه «إسكاتولوجيا اللاشخصى»، وهو اتجاه نحو ظهور القوى اللاشخصية التى لا وجه لها والتى تفلت من التحكم الإنسانى وتشكل تهديداً كبيراً لعالمنا الحديث. وحينما سُئل هافل عن الأسباب التى أدَّت إلى هذا الوضع أجاب قائلا: «هذا الوضع له علاقة ما بأننا نعيش فى أول حضارة ملحدة فى التاريخ البشرى. فلم يعد الناس يحترمون ما يدعى القيم الميتافيزيقية العليا، والتى تمثل شيئًا أعلى مرتبة منهم، شيئًا مفعمًا بالأسرار. وأنا لا أتحدث هنا بالضرورة عن إله شخصى، إذ إننى أشير إلى أى شىء مطلق ومتجاوز. هذه الاعتبارات الأساسية كانت تمثل دعامة للناس، وأفقًا لهم، ولكنها فُقدت الآن. وتكمن المفارقة، فى أننا بفقداننا إياها نفقد سيطرتنا على المدنية، التى أصبحت تسير بدون تحكم من جانبنا. فحينما أعلنت الإنسانية أنها حاكم العالم الأعلى، فى هذه اللحظة نفسها، بدأ العالم يفقد بُعده الإنسانى».

إن الذى سيطر على العالم هو الحداثة الداروينية التى ينظر دعاتها إلى العالم باعتباره مادة محضة منفصلة عن القيمة وعن الغاية، عالم تسيطر عليه النسبية المطلقة والقوة العمياء. هذه الحداثة هى التى أفرزت العنصرية والإمبريالية والسُعار الاستهلاكى، وأنتجت عالمًا تحاول كل جماعة إنسانية فيه الهيمنة على الجماعات الأخرى، ويحاول كل فرد فيه أن يهزم الآخرين، فهى حداثة لا تهدد الطبيعة وحسب، بل تهدد ظاهرة الإنسان نفسها.

إن النقد الإسلامى للحداثة المادية الداروينية، شأنه شأن نقد كوليردج، يتسم بالتفاؤل، لأنه رغم إدراكه لطبيعة الشر المتأصلة فى النفس البشرية، يطرح بديلا إنسانيًا لعالم الحداثة المادية. هذا على عكس كثير من نقاد الحداثة فى الغرب فى الوقت الحاضر الذين يسجلون احتجاجهم ولكنهم لا يجدون بديلاً، فينتهى بهم الأمر إما إلى الانسحاب من العالم، أو السقوط فى التشاؤم والعدمية (كما هو الحال فى أدب كافكا وكامو على سبيل المثال).

إن كوليردج، شأنه شأن كثير من مثقفى العالم الثالث (بما فى ذلك العالم الإسلامى) فى الوقت الحاضر، يطرح رؤية لحداثة إنسانية غير منفصلة عن القيمة، ترى أن الهدف من الوجود ليس التقدم المادى اللانهائى أو زيادة معدلات الاستهلاك أو غزو الطبيعة والآخرين، وإنما التوازن مع الذات ومع الطبيعة، وأن العالم ميراث لكل البشر وكل الأجيال، ولذا لابد من إعماره لصالح الجميع، وليس لصالح بلد واحد أو شعب واحد.

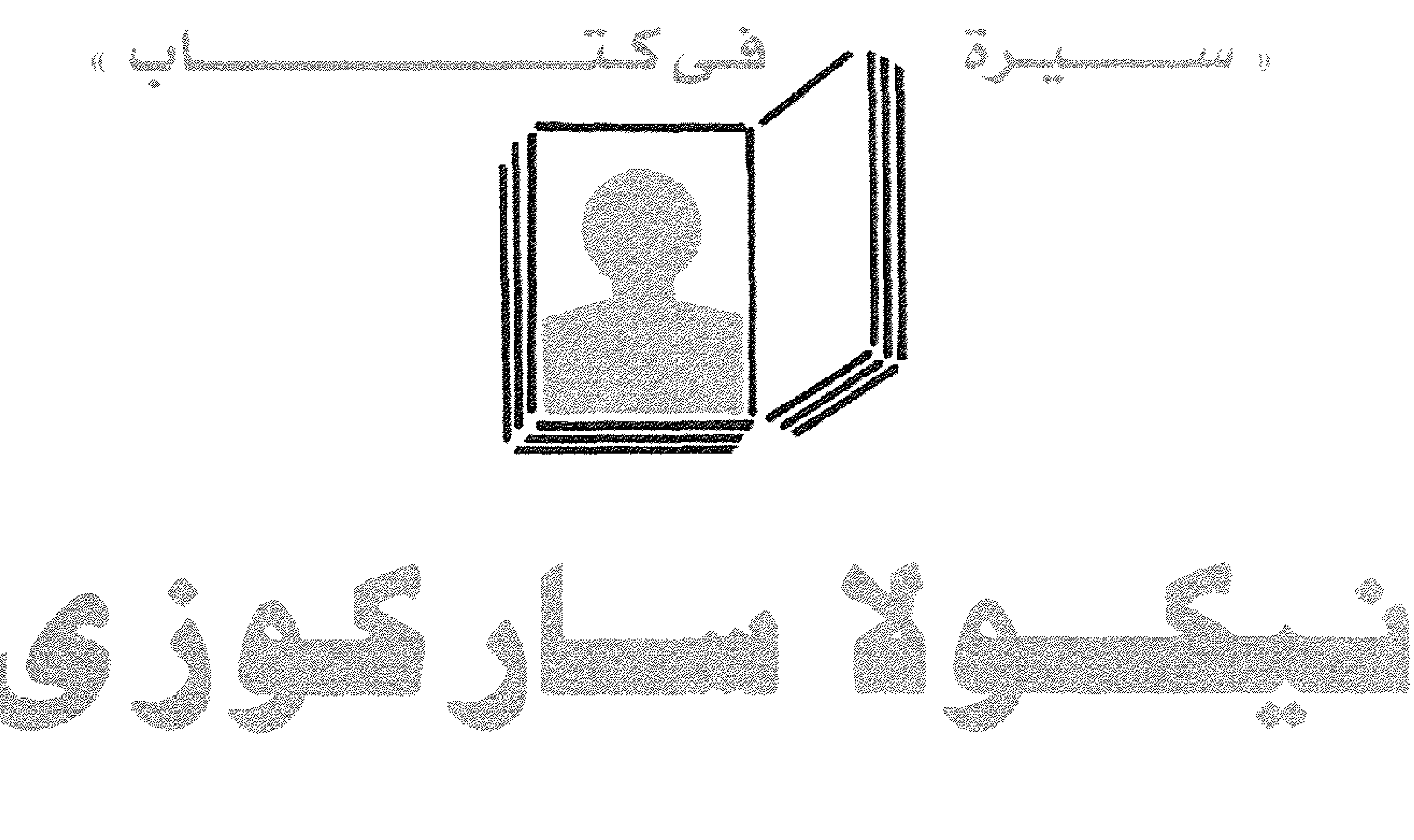
هذه الحداثة الإنسانية لها جذورها فى كلٍّ من الرؤية الإسلامية والمسيحية (وفى تقاليد دينية أخرى). فرغم اختلاف الرؤيتين فى كثير من النواحى العقائدية، فإن ثمة قاعدةً أخلاقية إنسانية مشتركة، تضم كل البشر، وتصلح لأن تشكل أساسًا لعَقد اجتماعى جديد، ندير على أساسه مجتمعاتنا الإنسانية فى عصرنا الحديث، فتنقذنا من الفوضى الأخلاقية والمعرفية التى نعيش فيها.

والله أعلم ■



«مضى كرجل فقد صوابه، ذاهلاً عما حوله، وذهبت عنه حواسه. وفى الصباح، فى اليوم التالى، صحا أكثر حزنًا.. وأكثر حكمة.»





نيكولا ساركوزي

مشاهد الحرب والحب!

داليا توفيق سعودي

حين اشتد عوده، واستحال الزغب الذي يغطي جسمه الصغير فراء كثيفا استدار ساركوزي ليواجه أستاذه وزعيمه جاك شيراك



ديسمبر ١٩٤٨. في ليلة ظلماء من شتاء قارس البرودة، أمام بوابة محطة المترو بساحة «ليتوال» في عاصمة فرنسية مصت دماءها الحرب وتدفقت إليها أسراب المهاجرين من أوروبا الشرقية، وقف فتى عشريني طويل القامة، لافت الوسامة، قد بدت عليه مخايل الذلة بعد العز. ورغم ثيابه الخفيفة الرثة، ورأسه الحليق كالأيتام، ووحدته بلا عدة أو مأوى أو ظهير، بدا الفتى مستبشراً كالقادم لتوه من الأعراف إلى الجنة. فلو لم يكن قد فر من المجر لربما كان الآن مجنداً في صفوف الجيش الأحمر، أو محتجزاً في جولاج كئيب في أقاصي سيبيريا. لكن ها هي فرنسا تستقبله، ولا يهم بعد برودة الاستقبال أو وحشة اللقاء. فالعبرة بقابل الأيام، وهو على يقين من إصابة النجاح، كل النجاح. فقط لو كان بوسعه الإفلات من هذا الصقيع! ففي ذلك اليوم البعيد، كان بال ساركوزي نجيبوكساي يقف حافي القدمين... وحول بنصره، التمع خاتم ذهبي يحمل شعار النبلاء المنحدرين من أسرة ساركوزي المجرية العريقة، ذلك الشعار الذي يحمل صورة ذئب يقف منتصب القامة كأنه إنسان، شاهراً سيفاً في يده اليمنى بينما خرج لسانه الطويل من بين أسنان حداد.



مايو ٢٠٠٧ . ترى هل جالت تلك الذكرى البعيدة بخاطر الأب وهو يحتفل بوصول ابنه نيكولا ساركوزي إلى قصر الاليزيه؟ يتشابه الأب والابن في كثير من الصفات: نفس الجبهة العريضة، والطموح الجامح، واحتداد الحواس. لكن نيكولا كان، من بين إخوته، الأكثر رفضا للأب الغائب، والأكثر عنفا في تأريته، والأقل موهبة في التحصيل الدراسي.

تنتمي أسرة الأب إلى سهول المجر، ويمتد تاريخها في الماضي إلى القرن السابع عشر. وهم في الأصل من أهل الريف البروتستانت، وقد ترقوا إلى مكانة النبلاء بعد أن أنعم بها الملك فرديناند الثاني على الجد الأكبر للأسرة «ميهالي ساركوزي» لاستبساله في قتال الأتراك على مشارف فيينا في ١٦٢٨. (فليس من المستغرب إذن اليوم أن يستقتل الحفيد نيكولا في رفض انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي).

وكثيرا ما يحكي بال ساركوزي عن حياته في قصر والده جيورجي، والأراضي الشاسعة التي كانوا يمتلكونها، وجيش الخدم الذي كان يعمل على راحتهم، وعازفي الكمان الذين كانوا يحيون أوقاتهم وهم جالسون إلى مائدة الطعام. لكن تلك الذكريات البعيدة تبدو وكأنها مكتوبة بمداد الخيال على أوراق الريح. والثابت في سجلات العائلة أن جيورجي ساركوزي الذي تقلد منصب عمدة «سزولنوك»، وهو في الثلاثين من عمره، قد أثبت كفاءة عالية في النهوض بالمدينة، وفي تحديث مرافقها. لكن الثابت أيضا أنه قد أدين في قضية «قروض سبيير» التي شكلت فضيحة محلية شهيرة في نهاية الثلاثينيات، وتضمنت تفاصيلها انتهاكات واختلاسات وفسادا ورشاوى. وبعد إقالته من منصبه، عمل جيورجي مدير إدارة في مصنع للنسيج على أطراف بودابست.

ومع تصاعد طموحات الرايخ الثالث بألمانيا الهتلرية، قرر ديكتاتور المجر ميكلوس أورتي التعاون مع النظام النازي، بإرسال قوات عسكرية في الحرب على الاتحاد السوفيتي. ومن أسرة ساركوزي، كان بال، هو الوحيد الذي لم يتم تجنيده، فلقد كان لم يبلغ بعد السن القانونية، أما أخواه (أعمام نيكولا) فلقد حاربا في سلاح الخيالة، جنبا إلى جنب مع الجنود الألمان، تحت اللواء الأحمر ذي الصليب المعقوف.

وبعد اجتياح الجيش السوفيتي لبودابست في فبراير ١٩٤٥، واستيلاء الشيوعيين على الحكم، وتأميم الأراضي والممتلكات، يتوفى جيورجي ساركوزي، ويتم تهريب الابن، بال، إلى النمسا، ومنها يتجه إلى فرنسا، في رحلة عذاب مضنية، ليصل إلى باريس في تلك الليلة الباردة من ديسمبر ١٩٤٨. لا يملك إلا خاتم نسبه الأرستقراطي، الذي يحمل شعار الذئب، بعد أن باع في الطريق كل شيء، كل شيء، حتى حذاءه...

وفي باريس، راح المهاجرون المجريون يتكاتفون. فما إن يصل لاجئ جديد حتى يقدموا له المأكل والملبس، ويساعدوه في التحصل على عمل. وبعد أن مل بال عمله الأول في توصيل البضائع، عمل رساما للبورتريهات، فلقد كان يجيد الرسم. وكان الشاب يتمتع بجرأة كبيرة، وسحر يتحدث عنه كل كتبة سيرة نيكولا ساركوزي بإسهاب ممل. وكانت له تطلعات وآمال لا حدود لها، في عوالم المال والشهرة والنساء.

وبعد عام واحد من وصوله إلى باريس، تزوج بال ساركوزي من فتاة صغيرة، حلوة، كان مقدراً لها أن تفتح باب بيتهم حين أتى طالبا وساطة أختها لكي يحصل على وظيفة مدرس رسم. وكانت أندريه - العروس - ابنة الطبيب الفرنسي ذي الأصول الإسبانية اليهودية، الدكتور بندكت مالاه، تحلم بدراسة القانون وممارسة المحاماة. لكن العريس الشاب رفض الفكرة وفرض شرط بقاء العروس بالبيت. ويوم الزفاف كانت هديته لها ثلاثمائة عام من تاريخ أسرة ساركوزي العريقة، وخاتم نسبه الأرستقراطي، الذي يحمل شعار الذئب.

ولقد أسفرت الزيجة عن ثلاثة صبية هم جيوم (٨سنوات)، ونيكولا (٥ سنوات)، وفرانسوا (رضيع). تلك كانت أعمارهم يوم صفق أبوهم باب البيت وراءه وتركهم بعد أن اتفق مع أمهم على الطلاق عام ١٩٦٠، لكي يتزوج

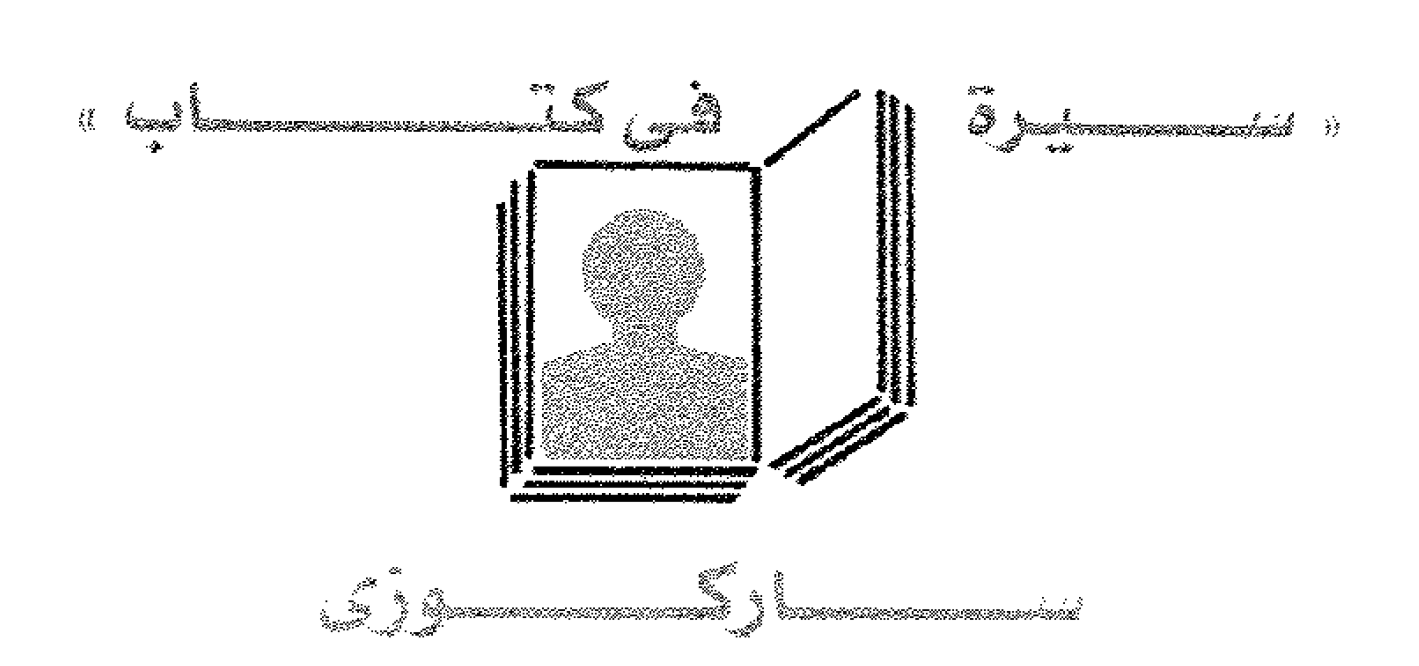
Un pouvoir nommé désir
(سلطة اسمها الرغبة)
Catherine NAY
Paris, Grasset, 2007

Les Sarkozy ,une famille française
(آل ساركوزي، عائلة فرنسية)
Pascale NIVELLE, Elise Karlin
Paris, Calmann Levy,2006

la Saga Sarkozy
(ملحمة ساركوزي)
Christophe Barbier
L'Express,2007

La vraie nature de Nicolas
(الطبيعة الحقيقية لنيكولا ساركوزي)
Michael DARMON
Sarkozy,Seuil,2007.





من ابنة السفير المجري. وعلى الفور، تعود أندريه إلى دراستها، وتحصل على شهادة كلية الحقوق. وفي الوقت نفسه، راحت تجتهد في تربية الأولاد، تحت حمى الجد الدكتور بندكت مالاه.

من بين الأبناء الثلاثة، نيكولا هو الأكثر شعورا بالوحدة، والأكثر تأثرا من جراء هجران الأب، وهو أيضا الأكثر عنفا وشراسة .كان كثير العراك مع أخيه الأكبر، و بالرغم من أن نيكولا كان الأقصر . فهو أقصر بكثير من جيوم أخيه الأكبر. فإنه كان الأكثر ضراوة وتوحشا. يصف سيرج دانلو، صديق نيكولا، معارك الطفولة بين الأخوين، قائلا: «من بين الاثنين، كان نيكولا هو الأشد خطرا .فلم يكن يتردد في الوثوب على ظهر أخيه، ليمسك بخناقه، ويظل يضغط بساعده على رقبة جيوم، حتى يحمر وجهه، ويطوح بقبضتيه في الهواء حتى يتخلص من نيكولا.» (Nivelle et Karlin, p 134).

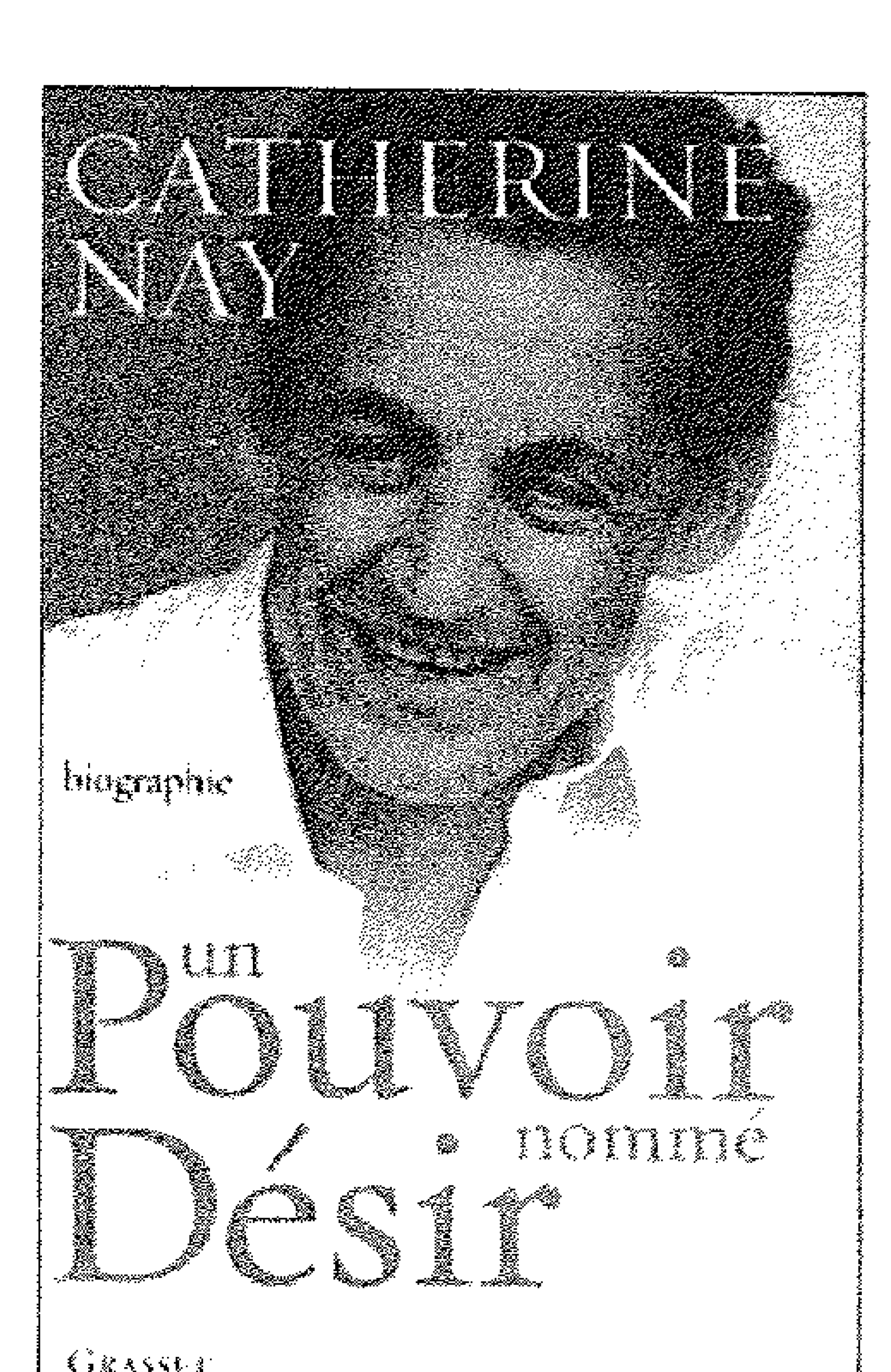
ولقد استخدم نيكولا ذراعه بطريقة أخرى في موضع آخر. كان ذلك أمام محكمة الأسرة، بعد أن ادعى والده، الذي كان قد حقق ثروة طائلة في عالم الدعاية والإعلان، أنه لا يسعه تقديم أية نفقة لمطلقته وأولاده. فلما رفضت المحكمة الدعوى، جن جنون الصغير وانقض على أبيه فأمسك بذراعه ولواها بعنف خلف ظهره . فما كان من الأب إلا أن استدار ليواجه الابن، ويلقي في وجهه بالجملة التي ظلت تطن في أذنه إلى الأبد: «أنت وإخوتك، ليس لكم عندي من معروف!».

كان نيكولا بشهادة أمه طفلا ممتلئا بالحزن، قليل الكلام، قليل الاندماج مع من حوله، دائم التشاحن مع أخيه الأكبر، لا يخاف أحدا. كان إذا رأى أخاه بادره قائلا: «أنت لن تخيفني». ومن المعروف أن علماء النفس المنتمين إلى المدرسة الفرويدية، الذين اهتموا بتحليل طبيعة الصراع بين الإخوة، يؤكدون أنه في معظم الأحيان حين يتعرض الأخ الأصغر لضغوط الأخ الأكبر فإنه يطمح إلى تخطيه بل إلى التفوق عليه. ويذكر ألفريد أدلر، تلميذ فرويد، إن الأشخاص الذين يشبون وفي دواخلهم شعور بالانسحاق أمام إخوتهم الأكبر سنا، يلازمهم فيما بعد إحساس بالنقص والدونية. أما أولئك الذين يدخلون في منافسة مع الكبار فهم ممن تزداد احتمالات نجاحهم.

ولقد ظل نيكولا رافضا للقاء أبيه طوال أعوام صباه. لكنه وجد العوض الحقيقي في جده الذي كان يحنو عليه، ويجلسه إلى جواره للاستماع إلى خطب الجنرال ديجول. وفي أيام الأعياد الوطنية، كان الجد يحمل حفيده الثائر الشرس المتنمر، ويرفعه فوق الرؤوس، ليتمكن الصغير من رؤية قائد التحرير وبطل فرنسا العظيم، وهو مقبل في موكبه على أنغام موسيقى الحماس العسكرية.

بدايات

١٩٧٥ كان عام المولد الحقيقي لنيكولا ساركوزي. في صباح أحد الأيام من ربيع ذلك العام، كان روبير جروسمان، المكلف من قبل شيراك بتكوين تنظيم شبابي ديجولي تابع لحزب «الاتحاد من أجل الدفاع عن الجمهورية» (UDR)، جالساً في مكتبه حين سمع صوتاً شاباً عالي النبرات آتيا من وراء الباب. في أول الردهة، لمح جروسمان فتى ذا هيئة صبيانية يحمل باقة ضخمة من الورود. شيء ما في ذلك الولد كان يسترعي الانتباه، فبالرغم من قصر قامته كان يتمتع بطريقة فريدة في التعبير عن نفسه وفي استغلال الحيز الفراغي من حوله. بادر الفتى قائلاً إن اسمه نيكولا ساركوزي، وإن عمره تسعة عشر عاما، وإنه يدرس القانون، وإنه ناشط ديجولي من بلدية «نويي سور سين». أما الورود فهو مكلف بتسليمها إلى عنوان بالجوار، إذ إنه يعمل في محل لبيع الزهور للإسهام في تغطية تكاليف دراسته.بدا الفتى ذكيا واثقاً ومفعما بحماس غير مألوف. وعلى الفور ألحقه جروسمان بركبه، وسرعان ما فرضه على اللجنة المركزية للمكتب التنفيذي للحزب، ليصبح ساركوزي المتحدث باسم شباب حزب الـ UDR . وقبيل أسابيع قليلة من المؤتمر الحزبي الوطني، كان هو الذي وقع عليه اختيار جروسمان للمشاركة في مناظرة تليفزيونية يعبر فيها الفتى عن مطامح الشباب الديجولي الجديد. وقبيل البث بأيام جلس جروسمان يدرب ساركوزي على فن الإلقاء السليم وعلى أسرار المحاججة وتكتيكاتها ومراوغاتها .وحينما كان المعلم يسرف في النقد والتصحيح كان التلميذ يستشيط غضباً، فيداعبه معلمه قائلا: «صبراً، أنت قطعة من الألماس الحر، وعلي أنا أن أهذبها..». وفي يوم المناظرة، لمع الفتى كما يلمع البرلنت. فقد تجلت مواهبه الفطرية في الكر والفر، والمحاورة والمداورة، وإطلاق السهام وقطع الرقاب، حتى أن شيراك الجالس مع أعوانه أمام التلفاز قد سأل: «ما اسم هذا الصغير؟» فأجابه أحدهم: «نيكولا ساركوزي». فقال شيراك: «لتكن له كلمة يلقيها يوم المؤتمر»... فقد أراد شيراك، رئيس الحكومة آنذاك، أن يكون المؤتمر الوطني بمثابة استعراض لقوى الديجوليين في وجه جيسكار ديستان، استعراض يشرف على إخراجه ومسرحته شيراك بنفسه، كي يجعل منه تذكرة لرئيس بدأ ينسى من كان مهندس نجاحه وقاطرة وصوله إلى الاليزيه.



في حياة كل إنسان، ثمة لحظة يُفتح فيها باب تدخل منه الفرصة وهي تتأبط ذراع المستقبل. وبالنسبة لنيكولا ساركوزي حانت تلك اللحظة يوم المؤتمر الحزبي الوطني بمدينة نيس في ١٥ يونيو عام ١٩٧٥. وقد عرف هو كيف يفيد منها، فيزيد القطاف ويعجل الآجل. فبعد أن ألقى ميشيل دبريه رئيس الوزراء الأسبق كلمة طويلة جدا أنهكت الحضور وجعلتهم يهمون بالخروج من القاعة لالتقاط الأنفاس، صعد نيكولا ساركوزي إلى المنصة بهمة بونابارتية ليلقي كلمة ما إن ابتدأها حتى انتبه الجمع وعاد الوقوف إلى مقاعدهم. لم تكن قوة الخطيب الصغير في آرائه بقدر ما كانت أساسا في حنجرته وفي لسانه، في حاسة الشم الحادة التي يلتقط بها أجواء القاعة، في الطريقة التي ينقض بها على أذن سامعه ليتسرب منها إلى عقله، في أسلوبه الخاص جداً في ضبط حساسية اللفظ مع انتقاء نبرة الصوت وتخير الإيماءات والإشارات والتحكم في تعابير الوجه وإيقاع العبارات. ترشده في كل ذلك سليقة مدربة، وتدبير ممنهج، يقيس المسافة بين المنطلق والغاية بحسابات محكمة، لا تفسح مجالا لبدعة ارتجال، أو تترك حيزا للعبة مصادفة.

وبالرغم من امتلاء القاعة يومئذ بجمهرة من بارونات السياسة الفرنسية الأشداء، لم يلحظ أحد كم كان خطاب الفتى زاخرا ببذور الديماجوجية الكامنة. لكن تلك البذور لم يكن لها ذلك اللون الذي ميز مفهوم الديماجوجية عند الإغريق، حين كانت الصفوة الحاكمة تلصق تلك الصفة بالسفسطائيين الذين كانوا يستخدمون خطابهم كوسيلة للتربح وكسب العيش. وبالمثل، كان خطاب الفتى نائيا عن مفهوم الديماجوجية الرائج اثر اشتعال أوار الثورة الفرنسية، حين كان الاصطلاح يشير إلى الخطيب الذي يسعى لتحريك أرذل ما في الشعب من مشاعر، مثل الغضب والحسد والحقد والخبث، وغيرها من بقية الانفعالات التي سماها سبينوزا في كتاب «الأخلاق» بالـ«انفعالات الحزينة». كانت كلمات ساركوزي في ذلك اليوم تجسد المدلول الحداثي أو ما بعد الحداثي للديماجوجية.ذلك الذي يصفه مسار طالبي السلطان، ويعكسه التجاؤهم لتملق الجماهير، طمعا في تحقيق السلطة والاحتفاظ بها، أيا كانت الوسيلة، ومهما بلغ الثمن، فيما يساير

تنتمي أسرة الأب إلى المجر، وقد ترقوا إلى مكانة النبلاء بعد أن أنعم بها فرديناند الثاني على الجد الأكبر لاستبساله في قتال الأتراك. فليس من المستغرب أن يستقتل الحفيد رافضا انضمام تركيا إلى أوروبا





النهج الذي وصفته دروس مكيافيللي القديمة في كتاب «الأمير».

في ذلك اليوم، كان الزمن المقرر لكلمة ساركوزي دقيقتين اثنتين، فإذا بخطابه يستطيل ليشغل نصف ساعة، تخللتها عدة وقفات، ضجت فيها القاعة بالتصفيق الحار، وراح الكل يتساءل عمن يكون ذلك الفتى الأعجوبة. في ذلك اليوم المشهود، حين انفتح الباب، ولاح المستقبل باسماً أنيقاً، لم يكن يصطحب معه فرصة واحدة فحسب، بل تعلقت في ذراعيه فرصتان يانعتان، تتنافسان في الصبا والجمال. فأفراح ساركوزي . كما هي أحزانه - لا تأتي فرادى عادة. فلقد تلقى دعوة حفية من قبل عمدة بلديته المخضرم أشيل بيريتي الذي سيصبح له دور أساسي في تقريبه من دوائر منصب العمودية. وفي الوقت نفسه، تحدد لنيكولا موعد غداء مع شيراك، تقرر فيه أن يلتحق الفتى النجيب بكتيبة الجوارح السياسية التي أعدها رئيس الحكومة لتكسير عظام فاليري جيسكار ديستان.

في مدرسة الحرب

كان جاك شيراك المدرسة الأولى التي تعلم فيها نيكولا ساركوزي فنون الحرب السياسية. فلقد رأى التلميذ كيف ناصر شيراك الديجولي عدوا لدودا للجنرال ديجول، وهو المرشح جيسكار ديستان، في انتخابات ١٩٧٤، ليمكنه من الفوز على جاك شابان دولما، مرشح الحزب الديجولي (UDR). ثم راقب ساركوزي شيراك الأستاذ وهو يستقر على كرسي رئيس الوزراء في قصر ماتينيون وهو بعد في الحادية والأربعين من عمره. وقتها، سمع الفتى هتافات الغاضبين ضد «شيراك الخائن»، تتعالى في صفوف الديجوليين الذين كانوا لا يزالون يمثلون الأغلبية البرلمانية. ثم رأى كيف ينفق رئيس الوزراء الشاب كل وسعه لاسترضاء عشيرته الأولى، إن بالقول المعسول، أو بالود الموصول، أو بالعطاء المبذول. تعلم الفتى أن مثيلة تلك الإجراءات تنشر بلسماً ملطفاً فوق الجروح، وتهيئ عمل المضادات الحيوية العميق، في التعجيل بالشفاء واستعادة الولاء.

رأى الفتى كيف انقض جاك شيراك على زعامة حزب الديجوليين (UDR)، في ديسمبر ١٩٧٤، فيما يشبه السطو المسلح السياسي، حين كان ديستان في رحلة خارج البلاد، فلم يظهر أي من بارونات الحزب الرفض أو الممانعة بعد أن تم حقنهم بمخدر موضعي اسمه «شيراك هو الحل». وكان الفتى في جوار معلمه حين حل هذا الأخير الحزب الديجولي (UDR) وأسس بدلا منه حزبا شيراكيا صرفا يفرغ الديجولية من محتواها، سماه حزب «التجمع من أجل الجمهورية» (RPR). لتتحول الأعوام السبعة لحكم ديستان إلى ساحة تصفية حسابات على طريقة أفلام رعاة البقر، بين قاطن الاليزيه وسيد ماتينيون، الذي استقال ليصبح من ثم عمدة لباريس.

طوال تلك السنوات الأولى، كان الفتى نيكولا ساركوزي يسمع ويرى ويدرس. فيرى معلمه الذي يدعي أنه الوريث الشرعي للجنرال ديجول، قد انتهك كل القواعد التي فرضتها الديجولية. رآه، في تعامله مع الأنداد، يضرب هذا بذاك، ويستعمل هذا على ذاك، لا ينصت إلا لنداء المنفعة، ولا يبطئ في طلب الغاية، مهما كانت الوسيلة. رآه يقتل حينما يكون الضرب كافيا. وقبل مشهد القتل، رأى مشاهد صبره على التخفي وسط الحقول، ترصداً لغفلة الهدف، وتحينا للحظة الانقضاض. والحق أن الفتى قد انبهر بهذا الوحش السياسي الضاري. وفي كل النجاحات التي حققها الأستاذ، كان التلميذ يجري في موكبه، ويذب الطير عن أجوائه، ويمتص كالإسفنج عصير التجربة ورحيق الأيام. ويتعلم قبل كل شيء أن المبادئ والقيم لا بجدر احترامها إلا في حالة نفعها، فإن تحولت إلى عبء مضن فالأولى التحرر منها أو تجاهل وجودها لاسيما في أزمنة المعارك.

في الأعوام الثلاثين التي اقتضاها الصعود السياسي لنيكولا ساركوزي حتى دخل قصر الاليزيه، لم يكن طريقه مفروشا بالورود، ولا ظل هو ذلك الصبي الصغير المكلف بتوصيل الورود. فلقد تعلم مبكراً أن السلطة إنما تؤخذ عنوة، وتخطف من بين فكي الأسد خطفا، لاسيما وأن أهل اليمين في بلاده لا يعرفون إلا لغة التصفية والاغتصاب. فكل المغانم التي حازها ساركوزي في معاركه، ما كان له احتيازها لو لم يكن انتزعها انتزاعا بأسنانه وبمخالبه. كان هو من فرض نفسه في الترشح لوظائفه الأولى، وهو من أسقط أستاذه شارل باسكوا من على صهوة جواده لينطلق هو إلى منصب عمدة نويي، وهو الذي حاز سلطاته داخل حزب الشيراكيين، «التجمع من أجل الجمهورية» (RPR) بقفز الأسوار واختراق الحواجز، وهو الذي انتزع زعامة حزب التجمع من أجل الحركة الشعبية (UMP) بعد آلان جوبيه، حين خبر أسرار فن المساومة واستعان بها على تعنت شيراك. حتى حقائبه الوزارية في الميزانية، وفي الاقتصاد، وفي الداخلية، حازها بالاجتراء، وبالتدافع، وبجذب البسط من تحت الأقدام، وبمقارعة الأشداء ومصارعة الثيران، ثم بفرض قواه التي لا يستهان بها في لعبة الموازين والحسابات والكراسي الموسيقية المتبدلة. ولكن أو ليست هذه بعينها هي شروط لعبة السياسة؟



يقول باتريك دوفيدجيان، صديق نيكولا ساركوزي، الذي عمل معه عام ١٩٧٧، في أمانة الحزب (UDR) بمقاطعة «أو دو سين»، بتكليف من رجل شيراك القوي شارل باسكوا، (الذي أزاحه ساركوزي فيما بعد كما أسلفنا): «ما لفتني في نيكولا هو جرأته التي قد تصل إلى حد الوقاحة، وكذلك خياله الجامح. كان لديه تعبير طريف يقول فيه: حينما أكون من غير المدعوين على عشاء، فأنا أطرق الباب، وآتي معي بالطعام. ومن النادر جدا عندئذ ألا يطلب مني رب البيت البقاء حتى يحين موعد العشاء».

والترجمة: «حينما تكون هناك مشكلة قائمة ولا يطلب فيها رأيي، فأنا أبادر بتقديم الحل ثم أفرض وجودي بمنتهى القوة».

ثعلب في الصحراء

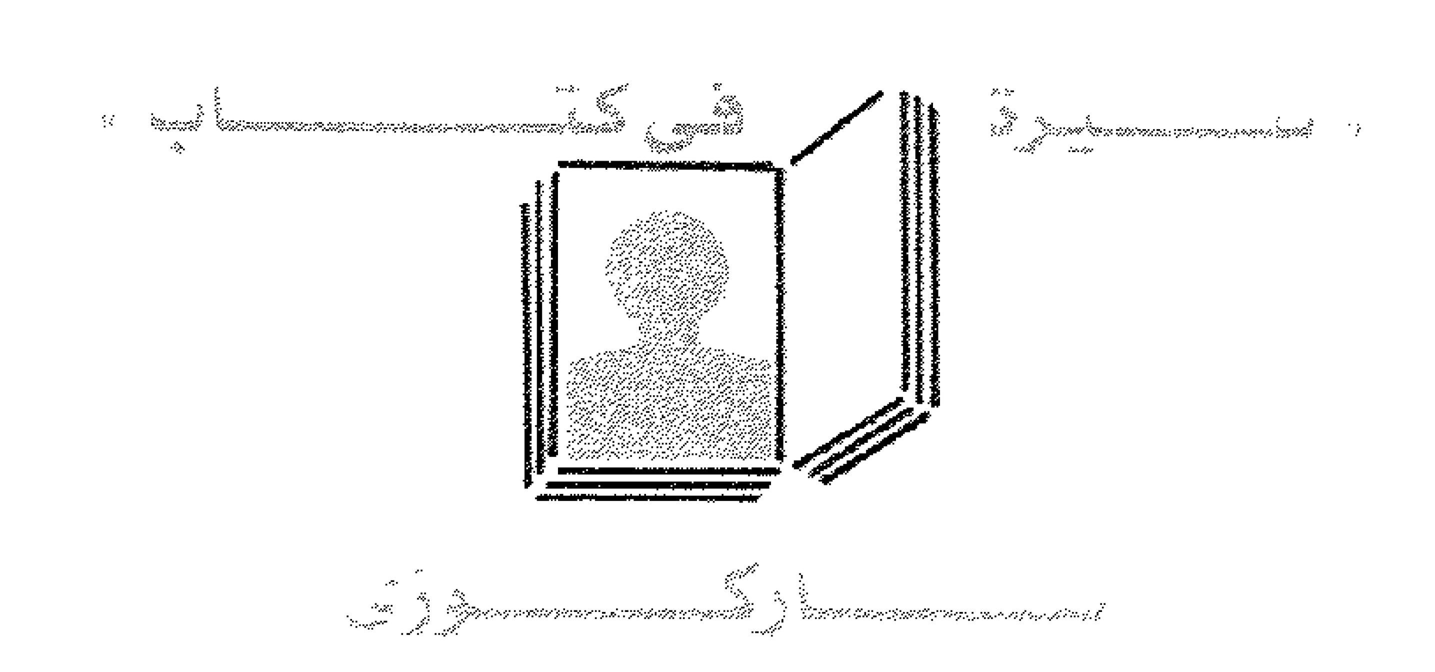
وحين اشتد عوده واستقوى، واستحال الزغب الذي يغطي جسمه الصغير فراء كثيفا خليقا بأن يقيه البرد القارس فوق الذرى، استدار ساركوزي ليواجه جاك شيراك. فعندما اندفع وزير الخزانة الشاب إلى تأييد ادوار بالادور ضد شيراك في الانتخابات الرئاسية عام ١٩٩٥، كان يحلم بالقفز إلى قصر ماتينيون، ولكنه لم يكن يعلم أن إخفاقه سيلصق به لفترة طويلة لقب «يهوذا»، الحبر الخائن، وأنه سيتيح له معرفة كم تبدو أنياب معلمه مخيفة من قريب.

وبعد سقوط قائمته في الانتخابات الأوروبية عام ١٩٩٩، وجد ساركوزي نفسه وحيدا يجتاز صحراء يكاد التعطش إلى استعادة السلطة يرديه فيها. بعد أن فقد الثقة، والحزب، ولقب «فتى اليمين الفرنسي الواعد». لكنه قرر أن يستغل تلك الفترة في شحذ أدواته، وفي ترتيب أوراقه. فكانت ساعة فشله تلك هي بحق اللحظة التي بدأ منها انطلاقته نحو سدة الحكم. إذ راح يعمل وينشط بضراوة الكواسر الجريحة، فيوطد علاقاته بوسائل الإعلام والنقابات والمؤسسات الصناعية الكبرى. فكان منذئذ رجل السياسة المفضل لدى أرباب العمل. راح يزور السجون والمستشفيات وثكنات رجال الشرطة والإطفاء. يسافر كثيرا ويدعو إلى مكتبه في



من بين الأبناء الثلاثة، نيكولا هو الأكثر شعورا بالوحدة، والأكثر تأثرا من جراء هجران الأب، وهو أيضا الأكثر عنفا وشراسة. وبالرغم من أنه كان الأقصر فإنه كان الأكثر ضراوة وتوحشا



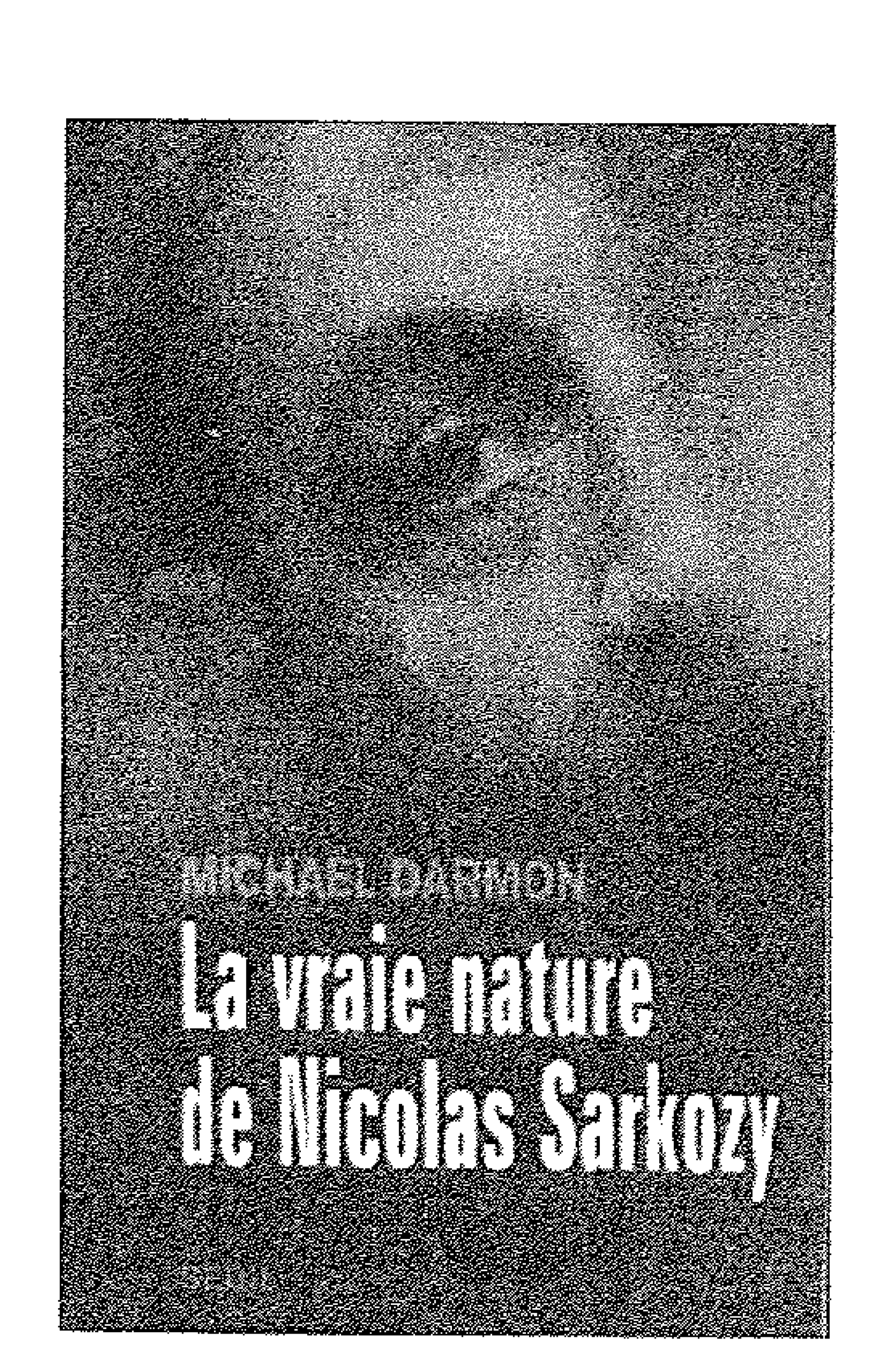


بلدية «نويي» أهم الشخصيات العامة من كافة الاتجاهات والأطياف. بالطبع في وجود عشرات الصحفيين راح يحاول أن يبني لنفسه ثقافة في التاريخ والحضارة مثل شيراك، ويجتهد في القراءة قدر ما يسعه وقته وعقله، ويشارك في كتابة سيناريو فيلم عن الحرب الفرنسية في الهند الصينية. ويؤلف كتابا سماه «حر» (Libre)، يؤسس فيه لرؤيته الخاصة ليمين ما بعد الشيراكية. وفي كل مكان يذهب إليه، يؤكد رغبته في أن يكون حيثما لا يتوقعه أحد. وفي أن يكون الأمثل والأقدر والأكثر قدرة على الإقناع والتأثير، مؤملا نفسه بأن الفرنسيين يعشقون قصص النجاح والانتصار، وإن كانوا يفضلونها مليئة بالعوائق والانتكاسات والانبعاث كما العنقاء من تحت الرماد، ودليل ذلك أنهم لا يزالون يمجدون أبطالا مثل سيزيف وفينكس وبونابرت. وإن كان انبعاث نيكولا ساركوزي من تحت الرماد يتخذ على لسانه صورة كاريكاتورية. حينما يصف حيرة خصومه وهم لا يزالون يتابعون تكرار صعوده وهبوطه، إذ يقول: «سأكسر رقابهم لكثرة ما يرونني أقفز في وجوههم فور وقوعي على الترامبولين».

ومع قفزته إلى وزارة الداخلية في وزارة جان بيار رافاران ٢٠٠٢، اكتسب ساركوزي صلاحيات مكنته من وضع يده على أجهزة الاستخبارات، وتنظيم الانتخابات. أما في قفزته إلى وزارة الاقتصاد فكانت خطته أن يصنع يوميا حدثا إعلاميا. وإلى جانب الوزارة، انتزع ساركوزي رئاسة الحزب (UMP)، وحوله من الة حرب شيراكية إلى كتيبة دفاع ساركوزية. وتضخم عدد أعضاء الحزب. وصار كل عضو فيه يعتبر نفسه الحارس الشخصي للسيد الجديد القافز من تحت الرماد، القادم من صحراء السخط والإبعاد، المتجه بسرعة فائقة إلى الاليزيه. وحين عرض رافاران على الرئيس أن يتيح له مشاركة ساركوزي في رئاسة الحزب، أجابه شيراك بقوله المعروف: «اسكت. ففي غضون شهر واحد سيلبسك طبق الشوربة فوق رأسك»...

وإثر رفض الفرنسيين التصديق على الدستور الأوروبي، قدم إلى قصر ماتينيون دومينيك دو فيلبان، الذي يستثير كراهية ساركوزي بوسامته اللافتة، وطول قامته، وقربه من شيراك، وشعبيته التي اكتسبها يوم وقف في مجلس الأمن عام ٢٠٠٣ وعبر عن رفض فرنسا للغزو الأمريكي للعراق. ولما أحس ساركوزي من شيراك الرفض النهائي لاختياره على رأس الوزارة، فرض عودته إلى وزارة الداخلية، وهو المكان الأمثل لأي مرشح أثناء الانتخابات. وبالطبع، احتفظ ساركوزي برئاسة الحزب الذي راح يتضخم إلى جانب الوزارة التي فتحت له الأبواب المغلقة. وحين كان يسأله المقربون: «كيف لك أن تجسد فكرة القطيعة مع حكومة أنت جزء منها؟»، كان يجيب: «سيوفر لي الـ ٥٠٠٠٠٠ شرطي حماية أفضل في مقر الحزب من تلك التي يمكن أن يوفروها لي الـ ٢٠٠٠٠٠ عضو الذين يضمهم الحزب».

ويدا لفترة أن نيكولا ساركوزي يعيش أزهى أيام مجده، وأنه يخطر على طريق معبد موصول في نهايته بقصر الرجوات والصبوات، حين حلت به كارثة يتشبه أثرها لدغة عقرب. كان ذلك أثر القصة التي أسهبت في نقلها الصحف بشأن هجر سيسيليا ساركوزي زوجها في صيف ٢٠٠٥، وسفرها إلى نيويورك مع منظم الاحتفالية التي شهدت تتويجه زعيما للحزب. وكانت تلك فرصة عظيمة لكي يسلقه خصومه بألسنة حداد، لكن أحدا لم يفكر في مدى التشابه بين هذه الواقعة وواقعة قديمة، كان ساركوزي فيها الجاني، قبل أن يصبح المجني عليه. وكأن ربات القصاص أرادت أن تسقي الفتى، وهو مشرف على يوم مجده، رشفة من كأس كان قد مدها بيده إلى آخرين...



.. معركة الحب

١٩٨٤. في البداية، بدا الأمر لنيكولا ساركوزي وكأنه بصدد يوم آخر من أيامه المعتادة. فمن صميم مهامه كعمدة لبلدية «نويي» أن يباشر إتمام مراسم الزواج المدني بنفسه، لاسيما حين يتعلق الأمر بزواج المشاهير، حيث تومض عدسات التصوير المتهافتة، ويتزاحم داخل القاعة بياض أهل الفن والسياسة. لذا، ما كان للعمدة الشاب أن يتخلف عن إتمام زواج النجم القدير جاك مارتان. كان هذا الممثل الكبير في بداياته من أهم تلامذة المخرج المسرحي شارل دولان. وكان مارتان قد قفز من نجاح إلى نجاح في المسرح والسينما، كما قدم عدة برامج تليفزيونية مميزة. وفي كل من أوبرا ليون وأوبرا باريس، أدى هذا الباريتون الشهير أدوارا لا تنسى، لاسيما دور الملك مينيلاس، الزوج المخدوع، في أوبريت «هيلينا الجميلة» للمؤلف الموسيقي أوفينباخ، والذي يحكي قصة هروب هيلينا الطروادية مع عشيقها الشاب الأمير جاريس...

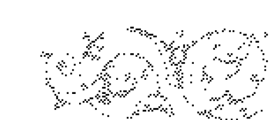
هكذا، في صباح أحد أيام الصيف الساخنة، كان عمدة «نويي» الشاب (٢٩ سنة) قد عاد لتوه من أجازة قصيرة قضاها في جزيرة كورسيكا. موطن زوجته. ليجد على مكتبه طلب عقد زواج مدني يوم العاشر من أغسطس ١٩٨٤، مقدم من قبل جاك مارتان (٥٢ سنة) والآنسة سيسيليا سيجاني ألبينيس (٢٦ سنة)...

ولكن. أولا. من تكون هذه الحسناء الشابة المولودة بين نساء برج العقرب؟

الأب أندريه سيجاني مهاجر روماني حصل على الجنسية الفرنسية عام ١٩٥٥. يعرفه المجتمع الباريسي الراقي كأفضل مورد للفراء الطبيعي المميز بكل أنواعه. لاسيما فراء الثعالب الناعم النادر. متجره الرئيسي في جادة «بوفو» الأنيقة حيث تقع، على بعد خطوتين من المتجر، وزارة الداخلية. زوجته، تيريسيتا، المعروفة تحت اسم «ديان»، إسبانية الأصل، وتصغره بخمس وثلاثين سنة. جدها هو المؤلف الموسيقي الشهير اسحق ألبينيس، تلميذ دوبوسي الموهوب، ووالدها سفير بعصبة الأمم بجنيف في فترة ما بين الحربين العالميتين. أما هي، تيريسيتا أو ديان، فكانت تمتلك جمالا راقيا وجاذبية نادرة، أورثتهما كاملين لابنتها الوحيدة سيسيليا، التي أجريت لها في طفولتها عملية قلب مفتوح، فشبت وسط أجواء الدلال والتنعيم الزائد في بيت كللته أمارات الثراء والترف و أضاءت ثرياته ليالي الأنس والسمر...

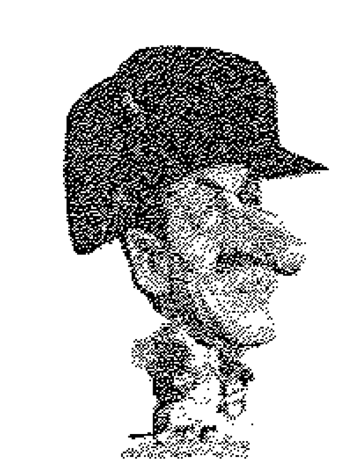
تلقت سيسيليا أفضل تعليم في مدرسة راهبات سانت ماري دو لوبيك الثانوية، ثم التحقت بكلية الحقوق لدراسة القانون، لكنها لم تكمل دراستها الجامعية بعد أن اختطفها عالم الأضواء، واحترفت عرض الأزياء لدى كبريات بيوت الموضة العالمية. وبالطبع كان أول التصاميم التي عرضتها هو إبداعات والدها من قطع الفراء الثعلبي الخلاب...

ولقد خفق قلب الصبية عدة مرات، إذ يبدو أن جراح القلب الذي أجرى لها العملية في صغرها كانت له أصابع سحرية! لكن، في كل مرة، سرعان ما كانت جذوة العلاقة تنطفئ. علاقة واحدة. تلك التي كانت الأقرب إلى الجد منها إلى الهزل. خلفت في قلبها غصة، وأشاعت في داخلها شعورا بالمهانة، وحركت في نفسها رغبة عارمة «ملحة» في الثأر. كانت تلك علاقتها مع واحد من أشهر مصوري مجلة «فوج»، الذي صورها أول مرة وهي تعرض قطع الموسم الجديد من فراء أبيها. وبالرغم من أنه كان يكبرها بعشرين عاما، فقد شغفها حبا وامتلكها تماما، حتى أنها كرست كل جهدها وعلاقاتها لمساعدته ولإدارة شئون عمله وبيته، ثم طافت معه في رحلة بهيجة حول العالم، قبل أن يهجرها قبل أيام من الموعد المقرر للزفاف...



يذكر ساركوزي أن أستاذه وسلفه في عمودية نويي، كان يقول له إن الشيء الوحيد الذي يسليه في هذه المناسبات هو عندما يرنو إلى العروس ويسأل نفسه إن كان يتمنى لو استبدل بحاله حال العريس





كانت جالسة تصف حسرتها لصديقتها في مطعم «بيت الكافيار» قريبا من شارع الشانزيليزيه، حينما تقدم جاك مارتان لتحية الصديقة. وفي أثناء تبادل عبارات المجاملة، لم تبتعد نظرات النجم عن صديقة الصديقة. وفي اليوم التالي، دعا مارتان الصديقتين الشابتين إلى العشاء في منزله. كان يعيش وحيدا بعد أن هجرته زوجته الأولى. وكانت قد أصابته كآبة وأهمه إحباط اثر رحيلها. لكن مع وصول الفتاتين في تلك الليلة، كان الممثل الاستعراضي قد استعاد طلاقته اللسانية ولباقته الفكاهية...

ولقد وجدت سيسيليا في جاك مارتان رجلا مسليا متعدد المواهب. فلقد كان يضحكها في وقت كان فيه قلبها الجريح يحاول التعافي، وكان يطبخ لها أشهى الأطباق بمهارة لا تبارى، ويحدثها في الأدب والتاريخ والأساطير الساحرة، بسعة وعلم لم تشهدهما في محيطها، ويغني لها بصوته القوي الحنون أغاني العشق والهوى، ولا ينسى ـ قبل النوم ـ أن يهمس في أذنها بأبيات من الشعر الرقيق الغزل...

كان يدللها كطفلة، ويداويها كأنثى، وكانت هي له عارفة ممتنة، تتقبل قرابين محبته بمنتهى الحفاوة، ولا تألو في المقابل بجهدها لمساعدته ولتدبير شئون عمله وبيته. ولقد شهد لها أصدقاء مارتان، في معظم الكتب التي تناولت تلك الفترة، بمبلغ تفانيها في إسعاده وفي تخليصه من اكتئابه القديم. وبالطبع، لم يفت سيسيليا أن تتصل بصديقها المصور، لكي تقول له بهدوء وثقة: «أنا الآن أعيش مع أشهر رجل في فرنسا»...



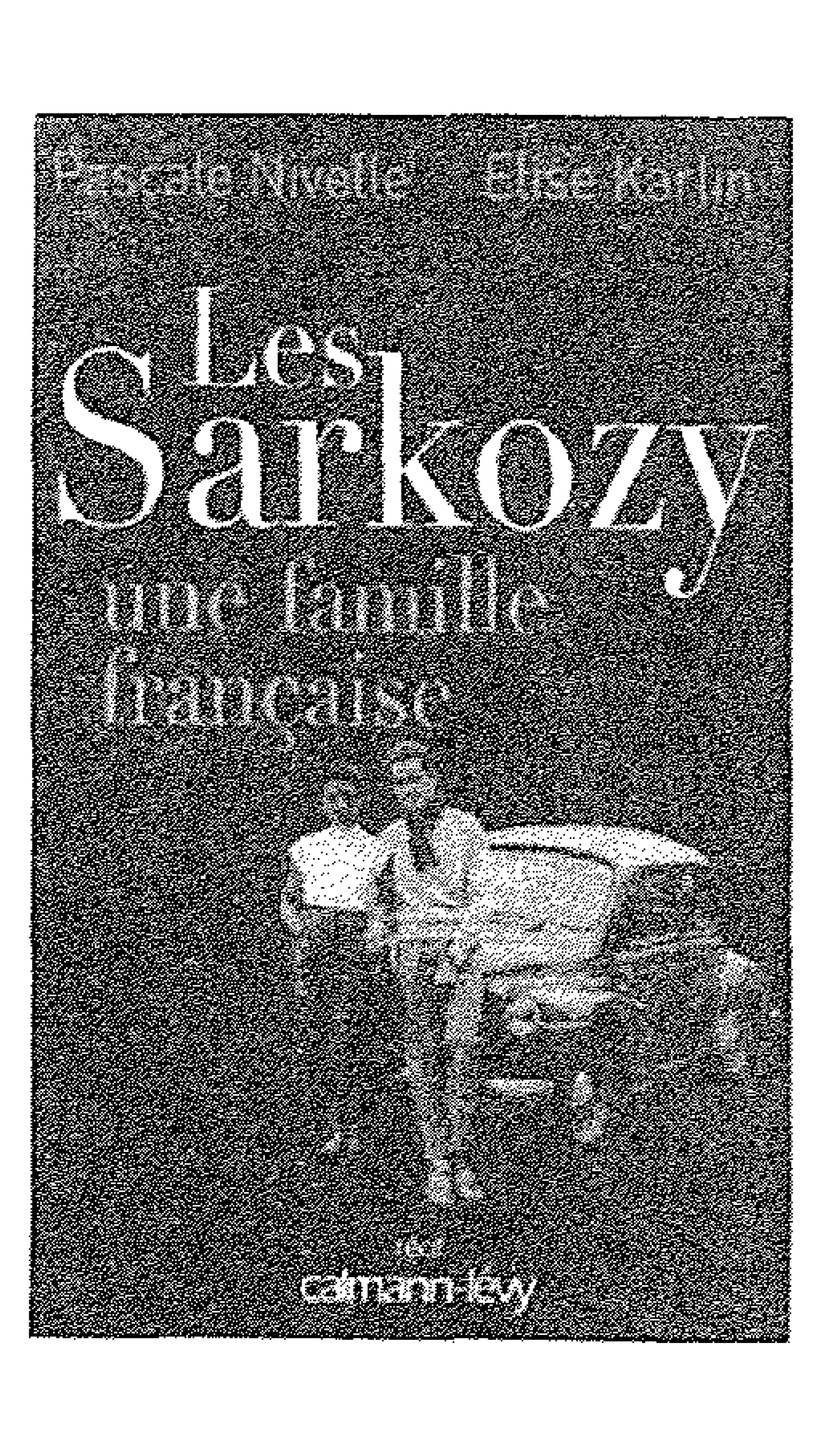
ولقد حان موعد الزفاف بعد عامين، في احتفال اقتصر على عدد محدود جدا من المقربين من الأهل والأصدقاء. فلقد كانت سيسيليا تنتظر حدثا سعيدا يتوقع تحققه خلال أيام. ولما كان العريس يقطن بلدية نويي الأنيقة فلقد طلب إلى عمدتها تشريفهم بعقد مراسم الزواج.

ويذكر نيكولا ساركوزي أن أستاذه وسلفه في عمودية نويي، الراحل المبجل أشيل بيريتي، الذي كان يأسف على وقته الضائع في عقد الزيجات، كان يقول له إن الشيء الوحيد الذي يسليه في هذه المناسبات هو عندما يرنو إلى العروس ويسأل نفسه إن كان يتمنى لو استبدل بحاله حال العريس...

لكن في ذلك اليوم الذي وافق ١٠ أغسطس ١٩٨٤، حين رنا العمدة الشاب إلى العروس، لم يسعفه الوقت كي يسأل نفسه ذلك السؤال. فلقد كانت للصبية نظرة أودت بقلبه، واستقر سهمها فيه فأدماه. وجد نفسه أعزل بلا سلاح ولا مدد ولا عسكر، وهو الذي طالت فتوحاته كل الآفاق. ولكن.. لنعهد بوصف وقائع تلك المعركة الفاصلة إلى كاترين ني، موثقة السيرة الشخصية الرسمية لنيكولا ساركوزي. تقول ني:

«ها هو قد أصابه اضطراب لم يعرفه قط حتى اللحظة. ثمة لهيب يجتاح داخله، لا تفي بتفسيره حرارة الصيف. فهو أشبه بذلك التوهج الذي تحدثه صاعقة الحب من النظرة الأولى. قد سحره حضور الفتاة الذي يحاكي حضور السنيورات مهابة وطغيانا. وعيناها اللتان ترسلان إليه نظرة متنائية كعيني قطة فرعونية، وهيئتها التي تذكره بهيئة جاكي كنيدي. إن فيها كل المواصفات المرجوة في سيدة أولى لهذا البلد. ولعله كان يحدث نفسه في تلك اللحظة قائلا: «ماذا أصنع هنا؟ما الذي يحملني على تزويج هذه المرأة لرجل آخر وأنا أريدها لنفسي؟ إنها لي.. لي أنا». ولقد وصل به الافتتان إلى الحد الذي لم يلحظ معه أي تكوّر غير عادي في بطن العروس. وراح يتلعثم وتضيع منه الكلمات، وكاد أن ينسى الخطاب البديع الذي كان قد أعده لتحية النجم ـ العريس ـ لكنه تشبث بالورقة رغم ذلك وراح يقرأ. ولكي يداري اضطراب حاله، راح يمطر الزوج بآيات الثناء والمديح، وقد توجه بكامل اهتمامه إليه فلم ينظر إلى سواه. و بعد أن رسم بكلماته تاريخ الفنان ومآثر الرجل، اختتم سيمفونيته الرنانة بحركة موسيقية أخيرة، قال فيها: «يا... جاك، لكم كنت أود اليوم أن أقدم لك هدية لن تكلفني كثيرا من المال وإن كانت لا تقدر عندي بثمن.. لكن للأسف، ليس بوسعي أنا أن أقدمها لك ولا بوسعك أنت أن تقبلها مني، لأنها ليست لها استعمال عندك.. وددت لو قدمت لك هذا الوشاح.. وشاح العمدة الذي أرتديه»... ولقد كان ذلك إشهارا لمودة غير معتادة، أدهشت الحضور، فلقد كانت تلك هي المرة الأولى التي يتحدث فيها العمدة بهذه الصورة. أما المحتفى به، الذي أصابه ذهول هو الآخر، فلقد تلقى كلمات الخطيب بتأثر أطفر الدمع من عينيه. ذاك العمدة! ياله من رجل عظيم المروءة! ولكن ما الذي يعنيه بالضبط؟ كان يريد أن يقول ببساطة إنه كان يتمنى لو أن جاك مارتان كان العمدة، وكان هو ـ نيكولا ساركوزي ـ العريس...» (Catherine Nay, p144).

بالطبع كانت ثمة رسالة وراء الرسالة، ومعان تتزاحم من وراء عتبة الشعور، فلقد كان نيكولا يريد في حقيقة الأمر أن يوجه خطابه إلى سيسيليا لكي يقول لها: لكم أود أن أقدم لك اليوم ما لا أملكه وما هو ليس بملكك أنت أن تقبليه مني اليوم: الزواج.



وبالطبع أيضا، ما كان بوسع الرجل أن يتزوج من فتاته، لأنه كان متزوجا بالفعل من ماري كوليولي، «درة النساء»، كما كان يلقبها في ذلك الزمان، حين كان الزواج بالنسبة له بوابة الاستقرار، ووسيلته لبناء أسرة سعيدة متحابة، يوفر لها كل ما حرمه منه أبوه حين صفق الباب وراءه وتركه وأمه وإخوته ومضى. ولقد أحب نيكولا أم ولديه بيار وجان كثيرا. وإن لم يمنعه ذلك من تجربة آثار سحره على كل من يلتقيهن على طريق صعوده الدائم من الناشطات الفاتنات، والنجمات الحسناوات، إلى أن كان ذلك اليوم الساخن الذي ضربته فيه صاعقة الحب وأقضت مضجعه: ١٠ أغسطس ١٩٨٤.

في ذلك اليوم، أسرف نيكولا ساركوزي في الإكرام والمجاملة إلى الحد الذي صار معه المقدم على كل أصدقاء العروسين السعيدين. وحين رزق آل مارتان بابنتهم الأولى بعد الفرح بثلاثة عشر يوما، كان عرابها ـ الذي تم ترشيحه بإجماع الأصوات ـ هو بالطبع عمدة نويي الحبيب. أما الطفلة الثانية فكانت عرابتها هي ماري، «درة النساء»...

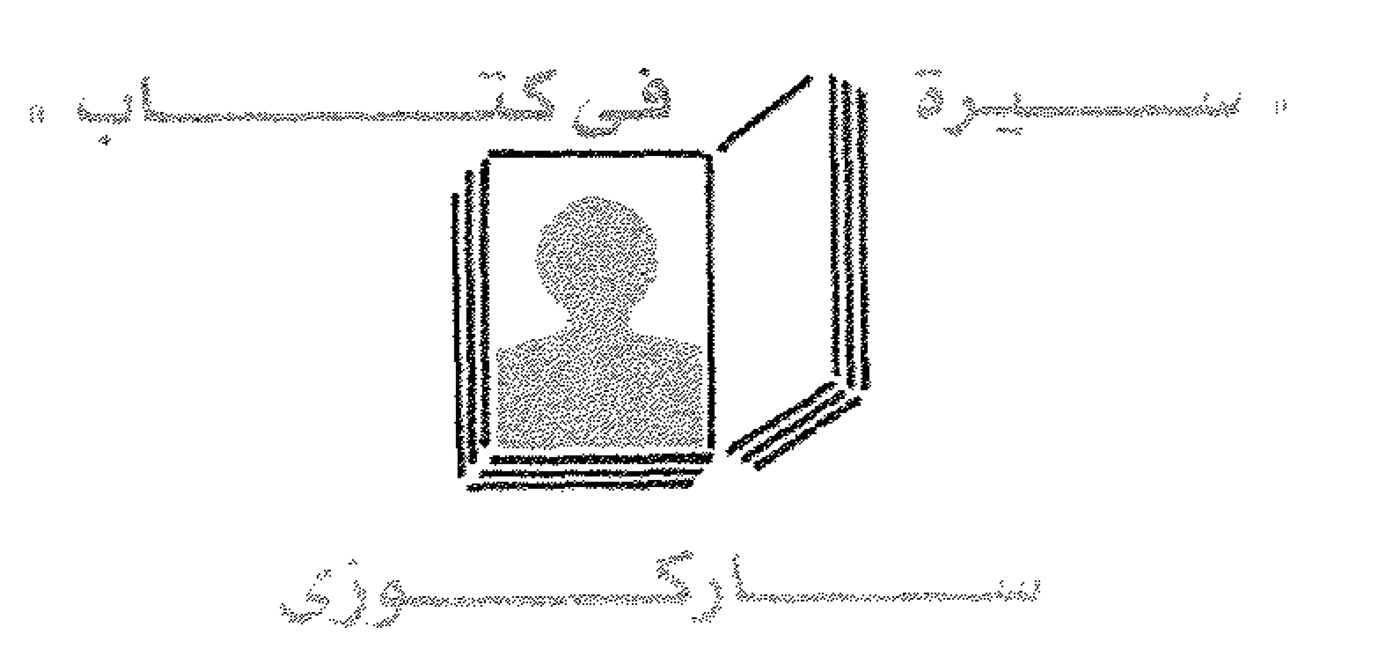
أضحت الأسرتان لا تفترقان: في المطاعم، وفي المتنزهات، وفي الأسفار، والتزاور بينهما لا ينقطع، وسيسيليا وماري متلازمتان، تنزهان أطفالهما معا، وتشتريان أغراضهما سويا، وإن أرادت ماري تقديم سيسيليا إلى معارفها، فهي تعرفها بوصفها أحب صديقاتها إلى قلبها وأقربهن إلى نفسها. وساركوزي يحضر تسجيل برنامج مارتان الجماهيري الضخم المقام في مسرح «لامبير»، ويجلس في الصف الأول ليحييه النجم في أول كل حلقة ويصفق له الحضور. وفي المقابل كان مارتان وزوجته مدعوين دائمين في جميع حفلات البلدية، وكان نيكولا يزمع أن يجعل جاك عضوا في مجلس البلدية و«تسهيل» اختياره في انتخابات ١٩٨٩.

لكن تلك الصداقة الجميلة ما كان لها أن تدوم. فلقد كان نيكولا عاشقا. وكانت المرأة التي يعشقها هي زوجة صديقه. وهو يقول في روايته لهذه الواقعة إنه قد حاول أن يقاوم. لكن محاولاته باءت بالفشل. وعليه، ففي صباح أحد الأيام قرر السياسي الشاب أن يطبق في الحب مبادئه في الحرب. ولقد أبلى المحب بلاء حسنا في الهجوم، بما عرف عنه من ثبات في البأس، واستذئاب في

كان نيكولا عاشقا. وكانت المرأة التي يعشقها هي زوجة صديقه. وهو يقول في روايته لهذه الواقعة إنه قد حاول أن يقاوم. لكن محاولاته باءت بالفشل. وعليه، قرر أن يطبق في الحب مبادئه في الحرب



القتال، ومهارة في الاقتحام. وبإحكام الحصار، واستخدام مدفعية القول المعسول، والود الموصول، والعطاء المبذول. تحقق النصر. واستسلم الحصن من دون مقاومة تذكر. وهجرت سيسيليا ممثل المسرح لتتزوج من ممثل الشعب...



المشهد الرئيسي

وعودة إلى ذلك اليوم المؤجل من صيف ٢٠٠٥، حين رحلت الزوجة والحبيبة مع رجل آخر، وأقبلت ربات القصاص بكأس المر ليرشف منها الزوج رشفة، فاجأ نيكولا ساركوزي الجميع، فنظر بتحد وثبات في أعين جنيات الثأر الثلاث - وكانت أعينهن جد مخيفة- ثم تناول الكأس من أيديهن وصعد بها على مسرح الحياة العامة ،حيث أدار كل كشافات الإضاءة الإعلامية،التي يملك في جيبه كل مفاتيحها، وإذا به يجرع شراب العذاب جرعا على أعين الناخبين المتعجبين، منشدا مونولوج الملك مينيلاس، المطعون في شرفه، مرددا في ألم و كبرياء فصول مأساته. ها هو الحزن النبيل يغسل سريرته، ها هي الآلام تحمل إليه التطهر، ها هو العذاب يأتي له بالخلاص ، ها هي صحائفه تعود أكثر بياضا من صحائف الأطفال. ها هي المعاناة تصنع منه رجلا جديدا. ها هو الآن قد تأهل تماما لأن يصبح رئيسا لكل الفرنسيين!

و بمثل ما أبدع ساركوزي في استخدام عدة الحرب على جبهة الحب، راح يبدع في توظيف أتراح الحب في إذكاء نار الحرب، و كأن حيزي الحب والحرب يربطهما عنده باب دوار، يدفعه أنى شاء ليدلف من أحدهما إلى الآخر بأقل جهد . وعلى طريقة المسلسلات الأمريكية المطولة، راحت الجماهير تتابع فصول حرب الانتخابات الرئاسية، وقد خالطتها مؤثرات خاصة ، ضخمت الصورة، وحولت المسألة إلى مأساة رجل همام طعنته امرأة غادرة وهو يواجه بفروسية امرأة أخرى متنمرة، هي سيجولان روايال. فيالكيد النساء ويالشدة مكرهن!

وفي الوقت ذاته ، راح مستشارو الرئيس يصنعون له حلة جديدة تظهر التغيير الذي اعترى الرجل وترسم له بين الناخبين إطلالة جديدة : فالرجل الذي ظل يسهم طوال ثلاثين عاما في تطبيق السياسة النيبرالية التي جلبت على فرنسا الفقر والبطالة والبؤس يتحدث الآن بعبارات زعماء الاشتراكية الكبار مثل جان جوريس وليون بلوم، وصديق حيتان وسائل الإعلام الذي قام بإقالة رئيس تحرير مجلة «باري ماتش» بعد أن صدرت غلافها بصورة الزوجة وعشيقها في نيو يورك يدافع اليوم عن حرية الرأي وهو يساند جريدة «شارلي ابدو» في قضية مفتعلة حول تصدي الإسلام لحرية التعبير، والرجل الذي أبدى فيما مضى استعدادات بلبرية صريحة في التعاون المثمر مع إدارة جورج بوش هو اليوم حفيد الجنرال ديجول ونصير المقاومة الفرنسية، أما شرطي فرنسا الأول الذي كان يعتبر شباب الضواحي من «الحثالة» وأنه الذي سيفلح في «تنظيف» فرنسا منهم، هو الذي راح يستضيف في احتفالياته الانتخابية الفرنسيين الأفارقة والمغاربة، ووزير الداخلية الذي عارض مطالب النقابات وطالب بإلغاء حق الإضراب ، ونادى بخفض سن المعاش، ها هو اليوم يحيي ذكرى زعماء الشيوعية الفرنسية: باختصار ها هو محترف التلون والخديعة ، القوي على الضعفاء، الضعيف لدى الأقوياء ، يتحدث بتأثر بالغ عن الشرف والفضائل والأخلاق الحميدة. فيالسرعة تقلب عجلة الأيام، ويالحمق القابضين على مبادئهم الثابتين على كلمتهم!

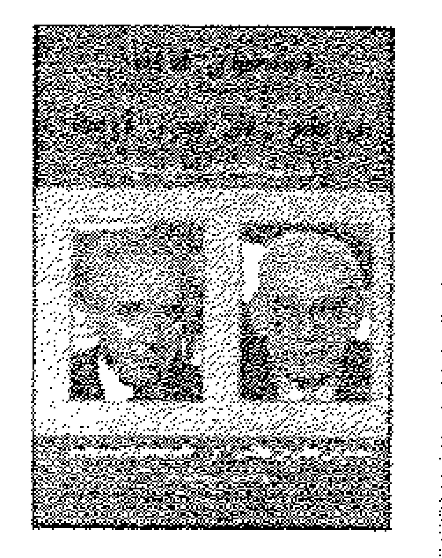
المشهد الختامي

على كل الأحوال، يندرج العهد الجديد تحت شعار القطيعة مع الماضي. ففي يوم احتفال نيكولا ساركوزي بنصره الكبير، حين عزفت فرقة الموسيقى العسكرية مقطوعات «اسحق البينيس»، جد سيسيليا، أمام بوابة الاليزيه، انتشرت في الأجواء حالة من التسامح النبيل. فبدا أن العداوات السالفة لم تكن، وأن ذكريات الهجر والخيانة كانت محض سراب، وأن الطعنات الغائرة الغابرة لم تسل دما... لكن الحق هو أن الطقس المشمس في باريس يومئذ قد دعا كل فرد في أسرة الوطن المتحابة إلى ترك فرائه الثقيل في الخزانة.. بدا الرئيس الجديد حفيا بالرئيس المغادر، وبدا الأستاذ فخورا بتلميذه، بدا ساكنا الاليزيه الجديدان وكأنهما عروسان في مستهل العمر، ووقف بال العجوز في كامل بهائه إلى جوار أندريه ساركوزي، وكأنه لم يهجرها يوما. لكن ذلك لم يمنعه بالطبع من مجاملة السيدة بيرناديت شيراك بما عرف عنه من ظرف أبدي لا ينطفئ...

تهتم «وجهات نظر» بتعريف قرائها بجديد المكتبة العربية والعالمية، وتشكر الناشرين والكُتّاب والمؤلفين الذين يساعدونها فى ذلك، وتدعو قراءها لإرسال مراجعاتهم النقدية لما يرونه من إصدارات.

ستون عامًا من الصراع فى الشرق الأوسط

أندريه فيرساى
القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧، ٤٢٤صفحة



يتضمن الكتاب شهادتين للتاريخ يدلى بهما اثنان من المخضرمين فى سياسة منطقة الشرق الأوسط، ولاعبان أساسيان فى كثير من الأحداث التى مرت بالمنطقة.

بطرس بطرس غالى سكرتير عام الأمم المتحدة السابق، ووزير الدولة للشئون الخارجية فى عهد الرئيس أنور السادات، الذى رافقه فى زيارته الشهيرة للقدس فى عام ١٩٧٧. كما كان أحد المفاوضين الرئيسيين فى اتفاقية السلام العربية الإسرائيلية التى تم توقيعها عام ١٩٧٩م.

وشيمون بيريز رئيس وزراء إسرائيل الأسبق الذى خاض كل معاركها منذ عهد بن جوريون والذى لعب دورًا مهمًا فيما بعد فى التمهيد عبر لقاءات سرية مع مسئولين فى منظمة فتح لتوقيع اتفاقيات أوسلو.

يبدأ المحاور معهما منذ البدايات التى دفعت بكل منهما إلى أتون العمل السياسى، ثم يتوقف معهما عند الأحداث الكبرى التى حددت تاريخ منطقة الشرق الأوسط: ١٩٤٧ خطة تقسيم فلسطين، ١٩٤٨ نشأة دولة إسرائيل، ١٩٥٢ قيام ثورة يوليو ١٩٥٢، ١٩٥٦ أزمة السويس، ١٩٦٧ حرب الأيام الستة (هزيمة يونيو)، ١٩٧٣ حرب السادس من أكتوبر، ١٩٧٧ زيارة السادات للقدس، ١٩٧٨ اتفاقية كامب ديفيد، ١٩٨١ اغتيال الرئيس السادات، ١٩٨٢ حرب لبنان، ١٩٨٧ اشتعال الانتفاضة، ١٩٩٣ اتفاقية أوسلو، ١٩٩٤ اغتيال رابين، ٢٠٠٤ وفاة ياسر عرفات.

ولأنه من الصعب أن نوجز الآراء التى أبداها كل من غالى وبيريز حول هذه الموضوعات المهمة، وهى بالطبع لا يمكن وصفها بالحيادية، إذ إن كلاً منهما يعبر عن وجهة نظر خاصة تجاه هذا الصراع الطويل والممتد، فإننا نشير إلى الخلاصة التى يقدمها كلاهما لهذه المسيرة العسيرة من الصراع العربى الإسرائيلى.

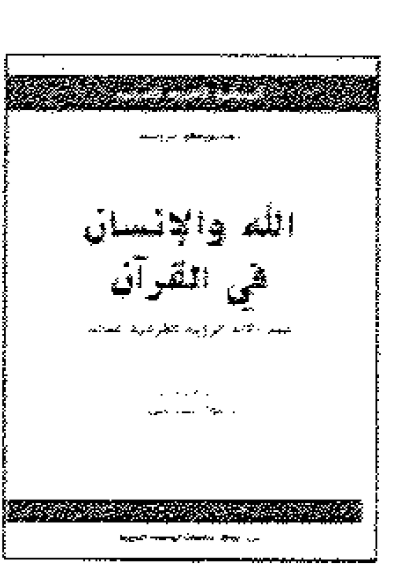
برأى بيريز فإن الدرس الوحيد الذى يمكن استخلاصه، هو ألا نحاول استخلاص دروس من الماضى، وأن نحاول أن نتأمل المستقبل بفكر جديد، إن ما يمكننا أن نطلبه من أجيال المستقبل هو أن يعملوا من أجل أبنائهم، أى من أجل السلام، ألا يحاولوا أن يكسبوا كثيرًا لا سياسيًا ولا عسكريًا، لا تتمسكوا بالمكسب، اكتفوا بالتعايش فى احترام مع الآخرين.

أما بطرس غالى، فقد آثر أن ينقل عن إفراهام بورج الكاتب والمؤرخ الإسرائيلى قوله: مادامت هناك يهودية عنصرية تستند على استعمار عنيف وتحتمى وراء مفهوم أمنى مضلل تسيطر على المخيلة الإسرائيلية، لن تستطيع إحراز أى تقدم.

وهو يشير كذلك إلى التطرف على الجانب الآخر، العربى الإسلامى، ويرى أن هاتين النزعتين المتطرفتين مازالتا تسكنان مخيلة الشعبين العربى والإسرائيلى، أما أنصار الحوار والسلام الحقيقيون فهم قليلون جدًا فى المعسكرين، وهو ما يجعل السلام حلمًا بعيد المنال، على الأقل لن تراه الأجيال الحالية.

الله والإنسان فى القرآن

توشيهيكو إيزوتسو
ترجمة: هلال محمد الجهاد
بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧، ٤٠٦ صفحات



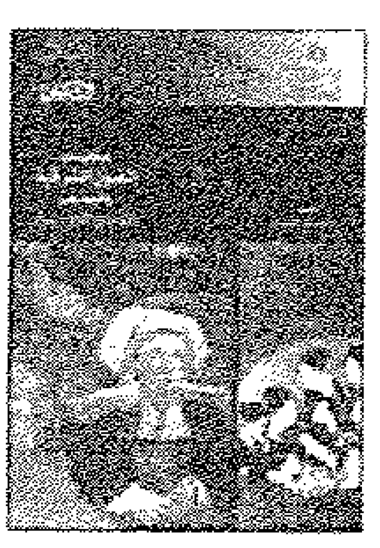
فى الكتاب رؤية واسعة ومقاربة جديدة لبنية التعاليم القرآنية التى تحدد العلاقة بين الله والإنسان، ومما يدفع القارئ العربى إلى اكتشاف مضمونه أن واضعه عالم يابانى: من ثقافة لا يكاد يعرف العربى عن نظرتها إلى الإسلام شيئًا.

هناك جمع وثيق الربط بين عمق الرؤية الفلسفية ودقة استخدام علم الدلالة أتاح للمؤلف استخراج ما تستبطنه رؤى ومفاهيم أساسية فى القرآن الكريم، كما أتاح له تتبع مساراتها عند العرب، قبل الإسلام وبعد ظهوره، وهو، فى ذلك، وافر المراجع، كثير الشواهد، حريص على توثيق ما يذهب إليه.

قد لا يتقبل القارئ بعض ما جاء فى الكتاب من رأى واستنتاج، هنا أو هنالك، ولكن الأسئلة الكبرى والمثيرة تبقى فى ذهنه، تدفعه نحو مسارات جديدة.

جماليات الفنون الشرقية وأثرها على الفنون الغربية

أمل نصر
القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٧، ١٩٣صفحة





عبر التجارة، ثم عبر فيض من رحلات الاستشراق التى بدأت منذ القرن الخامس عشر واستمرت حتى القرن التاسع عشر، وكذلك عبر الغزوات الصليبية والاستعمارية، نشأت علاقات متبادلة بين الشرق والغرب، ظهرت تأثيراتها فى الفنون بشكل أساسى، وربما كان «إدوارد لين» أكثر الرحالة الغربيين الذين جاءوا إلى مصر تعبيرًا عن هذا التأثر، فقد عاش بين المصريين كواحد منهم، يأكل ويشرب ويتردد على المساجد بالكيفية ذاتها التى يعيش بها بسطاء الناس فى مصر، حتى إنه أسلم وامتنع عن كثير من العادات التى كان يمارسها بعدما عاد إلى إنجلترا، وقد ترك لنا ثمانية مجلدات منها خمسة عبارة عن رسومات تفصيلية لكل الأماكن التى زارها وكل المناظر التى شاهدتها فى القاهرة وريف مصر وصعيدها، إضافة إلى ثلاثة مجلدات تتضمن وصفًا تفصيليًا لعادات المصريين وسلوكهم، وللشوارع والميادين والحارات، تمامًا كما رآها آنذاك.

ويحفظ لنا تاريخ الفنون كثيرا من اللوحات التى ظهر فيها بوضوح تأثر الفنانين الغربيين بالفنون الشرقية، ولوحة نساء فى الجزائر للفنان ديلاكروا وعديد من لوحات إنجر، تؤكد تأثرهما بالأجواء الشرقية وحياة الناس فى شمال أفريقيا وكذلك بول جوجان وكلود مونيه، أما تأثر فان جوخ بالفن اليابانى فواضح فى كثير من أعماله، كما أن تشريح لوحة بيكاسو يكشف بوضوح عن تأثره بالفنون الشرقية وكذلك الفرعونية والسومرية.

يتضمن الكتاب ٦ فصول يبحث الأول منها فى البعد التاريخى فى علاقة الشرق بالغرب، وتشير المؤلفة بالذات إلى طرق التجارة القديمة والفتوحات الإسلامية، خصوصًا فى بلاد الأندلس وصقلية، ثم الحروب الصليبية التى امتدت لعدة قرون، ويتابع الفصل الثانى ظهور التأثيرات الشرقية فى التصوير الغربى فى عصور النهضة، ثم الاستشراق وعصر الرومانسية، ثم تركيز بشكل خاص على ديلاكروا.

الفصل الثالث يتناول الرؤية الغربية للفنون الشرقية ويناقش ثلاث محطات رئيسية: الوجود الشرقى فى الفكر الغربى، النظرة الغربية المركزية وأثرها فى تقييم الفنون الشرقية، الوعى الأوروبى الجديد بحضارات وفنون الشرق.

ويبحث الفصل الرابع فى الطبيعة كمدخل لفهم جماليات الفنون الشرقية، والأبعاد الروحية والفلسفية لجماليات الفنون.

ويخصص الفصل الخامس للبنية الجمالية للفنون الشرقية، أما فى الفصل الأخير فيتناول جماليات الفن اليابانى وأثرها فى الفن الغربى الحديث، وهو لا يكتفى بتأصيل نظرى للموضوع وإنما يعرض نماذج تطبيقية لهذا التأثر.

ثقافة الفقراء

مجموعة باحثين
(مركز دراسات قناة النيل للثقافة)
القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧، ٢٥٤صفحة



تنبه مؤشرات عديدة إلى تنامى الفقر عالميًا، حتى إن ٨٠٪ من سكان الكرة الأرضية يهددهم الفقر، بما يعنى أن هؤلاء سيصبحون عالة على النظام العالمى، فهم ليسوا قوة منتجة بطبيعة الحال، فضلاً عن كونهم - لفقرهم - لا يمثلون أى قوة شرائية ذات بال، ووفقًا لتقارير الأمم المتحدة فإن نحو ٥٠٠ شخص فى العالم لديهم دخل يفوق دخل ٥٠٠ مليون نسمة فى العالم، وتزداد نسبة الفقراء باطراد، كما أن حاجات الناس تزداد باطراد كذلك ومعها معدلات التضخم، فمازال ٢,٥ مليار إنسان يعيش الواحد منهم بأقل من دولارين فى اليوم، ويعيش أكثر من مليار إنسان محرومين من مياه شرب نقية.

على المستوى المحلى فإن الشعب المصرى هو من أكثر شعوب العالم مكابدة للفقر، والفقراء فى مصر متميزون بحكم تجربتهم الإنسانية والحضارية الطويلة، التى مكنتهم من التعايش مع الفقر، بل التغلب عليه بثقافة خاصة، هى محور هذه الدراسات التى تسعى إلى الكشف عن جذور ثقافة البسطاء والمؤثرات المختلفة فيها ومكوناتها، ثم تجليات هذه الثقافة فى العمارة والأمثال الشعبية والفنون والعادات والتقاليد والسلوك والملابس والمأكولات واللغة، ويلاحظ العالم التربوى

الدكتور حامد عمار مثلاً، أن ثقافة الفقر هي نتاج مؤشرات عولمية على الطبقات الدنيا التي تتشكل منها ثقافة الفقراء، لما تفرضه من تزييف وعي الطبقتين الوسطى والعليا، وهو ما يؤدي إلى تخلخل مقومات التماسك الاجتماعي، وظهور ثقافة العوز المادي والنفسي والاجتماعي، وتفسخ القيم المكتسبة من الريف كقوة دافعة للنهوض بالمجتمع.

والكتاب يضم عدة أقسام يبدأ أولها بالبحث في جذور ثقافة البسطاء، والمفهوم اللغوي للعامة، والتراث الفرعوني في وعي البسطاء، والتأثير الذي تركته الحقبة اليونانية والرومانية لمفهوم ثقافة البسطاء، ثم يبدأ بالبحث في مكونات ثقافة الفقراء بادئاً بالمكون الديني.

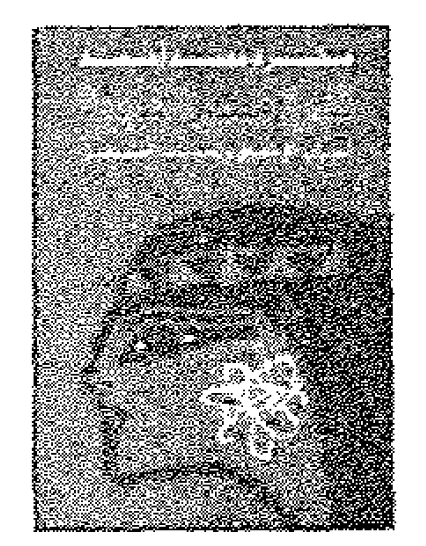
ويلاحظ أحد الباحثين أن كلمة الفقر كمكون اقتصادي لا تعبر عن مستوى واحد من مستويات المعيشة، فهي مفهوم يختلف من عصر إلى عصر، وهي لغوياً كلمة تعني العوز والاحتياج، والفقراء ليسوا نسيجاً واحداً أو ثقافة واحدة، وليسوا كتلة بشرية مصمتة، وكثيراً ما كان لهؤلاء الفقراء من يدافع عن مصالحهم، فقد عرف العصر العثماني طائفة الشحاتين، وكان لهم شيخ للطائفة ليدافع عن مصالحهم، وبشكل عام، فقد أبدع الفقراء أمثلة شعبية تحثهم على تحمل مخاطر الفقر والتعايش معه ماداموا غير قادرين على تغيير واقعهم التعس، ففي أمثالهم الشعبية أن «لقمة هنية تكفي مية» و«بصلة المحب خروف» و«جحر الديب يساع ميت حبيب»، لكننا سنلاحظ أن ثمة جوانب سلبية لثقافة الفقراء منها امتناعهم عن دفع الضرائب أو تهربهم منها، وهذا منطقي لأنهم لا يكسبون ما يستوجب أن يدفعوا عنه ضرائب، كما أنهم يستحلون أموال الأغنياء، ويخلقون واقعاً خاصاً بهم في عشوائيات سكنوها، عماده الفوضى والضوضاء والانحراف الأخلاقي والسلوكي، إضافة إلى ما يمكن أن يمارسوه من عنف كنوع من الاحتجاج الاجتماعي.

■

قدرة مصر النووية

مكرم محمد أحمد

القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧، ١٤٦ صفحة



في عام ١٩٥٥ أعلن جمال عبدالناصر الذي كان رئيساً للوزراء آنذاك تشكيل لجنة الطاقة النووية، وعهد بها إلى الدكتور إبراهيم حلمي عبدالرحمن، وكان خبيراً في التخطيط، وبحراً زاخراً بالمعرفة في مجالات الفيزياء والفلك والكيمياء، وقد خطط الرجل لتنفيذ برنامجه بالتوازي مع عودة عدد من المبعوثين من ثلاثة أجيال متتابعة كان أرسلها إلى الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية وإنجلترا لدراسة الكيمياء والفيزياء والإشعاع النووي، ووصل أول مفاعل نووي تجريبي إلى مصر، ليقود هذا الفريق من الباحثين إنشاء مفاعل نووي في أنشاص.

هذا الفريق كان هو النواة الأولى لقوة عمل علمية يزيد قوامها الآن على ألفي عامل وفني ومتخصص، قامت على أكتافهم ٤ مؤسسات نووية مصرية، وقد هاجر منهم كثيرون الآن بعد أن تحول حلم بناء محطة كهرباء نووية إلى سراب في أعقاب هزيمة يونيو ١٩٦٧، ثم صحا الحلم من جديد في أعقاب نصر أكتوبر ١٩٧٣، متجسداً في برنامج نووي ضخم يقوم على إنشاء ٨ محطات نووية قدرة كل منها ألف ميجاوات، تعوض مصر عن نقص احتياطاتها من الغاز والبترول التي لا تكفيها لأكثر من ثلاثين عاماً، لكن هذا الحلم أيضاً سرعان ما خبا، بعدما فرضت أمريكا على مصر التوقيع على معاهدة حظر انتشار الأسلحة النووية في الوقت الذي رفضت إسرائيل فيه التوقيع على المعاهدة، إضافة إلى ما أثاره حادث تفجير مفاعل تشيرنوبيل في أوكرانيا عام ١٩٨٦ من مخاوف، ومرة أخرى علقت مصر برنامجها النووي الذي لم يكن قد بدأ بعد إلى أجل غير مسمى.

ومرة ثالثة صحا الحلم، بإعلان الرئيس مبارك عزم مصر على إعادة النظر في تعليق برنامجها النووي، ويكاد الحلم الآن أن يتحول إلى سراب بدواعي البحث عن مكان بديل لموقع الضبعة الذي يصلح - بحسب أصحاب هذا الادعاء - لإقامة مشروع سياحي بدلاً من المحطات النووية، رغم دراسات عديدة أكدت أن موقع الضبعة هو الأكثر ملاءمة لإنشاء محطتين نوويتين في برنامج مصر النووي، خصوصاً أن البحث عن موقع بديل وإعداده قد يستغرق من ٥ إلى ١٠ سنوات، وهو ما يؤدي - ربما - إلى ضياع الحلم للأبد.

المؤلف يطرح سؤالاً مهماً مفاده أن مصر بدأت برنامجها كمشروع في الوقت الذي بدأت فيه الهند مشروعها النووي في إطار علاقة وثيقة جمعت بين الرئيس عبدالناصر ونهرو، فلماذا أخفقت مصر ونجحت الهند التي صارت قادرة الآن على تصنيع محطة نووية كاملة دون الاستعانة بخبرة الخارج، فضلاً عن امتلاكها ٣٠ قنبلة نووية أو أكثر.

الكتاب يسلط الضوء على أسباب هذا الإخفاق، ويؤكد على ضرورة أن تتمسك مصر بالحلم النووي، ليس من أجل بناء قنبلة نووية، وإنما من أجل مواجهة مشكلة الطاقة التي ستواجه الأجيال المقبلة بصورة أكثر حدة وقسوة.

■

ركل السلم بعيداً

هارجون تشانج

ترجمة: سجيني دولارماني - عمر الرفاعي

القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧، ٢٣٩ صفحة



يكشف هذا الكتاب عن سياسات الدول الصناعية تجاه الدول النامية، والتي تستهدف زيادة الفجوة التكنولوجية والمعرفية، لتستمد الدول النامية برغم حصولها على الاستقلال اسمياً إلى دول تابعة، وفي أحسن الأحوال مجرد سوق لتصريف منتجات الدول الرأسمالية.

من ناحيتها، كان على حكومات الدول النامية التابعة أو العميلة للغرب، أن تبرر لشعوبها أسباب اختيارها لحرية التنمية الرأسمالية على الطريقة الغربية، واعتمد خطابها الإعلامي على شعارات من نوع الحداثة والاندماج في الاقتصاد العالمي والكوكبية وغيرها من المقولات.

ففي الوقت الذي يطالبنا فيه الغرب بفتح أسواقنا لمنتجاتهم وإلغاء الرسوم الجمركية، استحدثوا لديهم قيوداً على صادراتنا، وفي وقت يطالبوننا فيه بإلغاء الدعم على الصناعة والزراعة بدعوى حرية المنافسة، تقوم حكوماتهم بدعم المزارعين، وفيما يطالبوننا باحترام حقوق الإنسان يمارسون أبشع صور التعذيب والتعصب الديني وانتهاك حقوق الإنسان في عديد من العواصم العربية والإسلامية.

ويشير المؤلف إلى السياسات التي اتبعتها الولايات المتحدة الأمريكية في أعقاب الحرب الباردة والتي دفعت جميعها في اتجاه السوق المفتوحة وتشجيع الاستثمار، في وقت فرضت فيه سياسات حمائية على منتجاتها والمنتجات المصدرة إليها من دول العالم، وهو نفس الأسلوب الذي اتبعته بريطانيا في أعقاب الحرب العالمية الأولى لتحقيق نهضتها الصناعية، وقد خلقت أمريكا مؤسسات لتنفيذ هذه السياسات في دول العالم، وفرضت المؤسسات المالية مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي شروطاً واحدة لتحقيق التنمية في دول العالم الثالث، جميعها تدعو إلى الاندماج في السوق العالمية واعتماد التجارة الحرة وسيلة وحيدة لتحقيقها.

ويشير المؤلف إلى أن هذه السياسات التي تطالب الدول الصناعية الدول النامية بتطبيقها، طبقت هي عكسها تماماً في مرحلة انطلاقها الصناعي والتنموي، لكنها ما أن حققت هدفها وانطلقت إلى طور أبعد في التنمية الرأسمالية فإنها سعت إلى «ركل السلم بعيداً»، أي إزاحة الدول النامية عن طريقها، ودعوتها إلى تطبيق سياسات تكرس تبعيتها في حقيقة الأمر ولا تحقق لها تنمية من أي نوع.

وهذا ما يؤكد عليه المؤلف تفصيلاً، بالأرقام والإحصاءات والتحليل التاريخي.

■

عماد مغنية الثعلب الشيعي

مجدي كامل

القاهرة: مؤسسة أخبار اليوم، ٢٠٠٧، ١٥٤ صفحة



يوجد اسم عماد مغنية على جميع قوائم الإرهاب الأمريكية والأوروبية، أكثر من ٤٢ دولة حول العالم تتعقبه وتتطلع إلى اعتقاله، وهو الوحيد الذي يساوي أسامة بن لادن من حيث قيمة المكافأة المرصودة للقبض عليه، إذ يساوي كل منهما ٢٥ مليون دولار، ولا توجد عملية إرهابية واحدة وقعت في العالم منذ أحداث سبتمبر ٢٠٠١، إلا وفيها اسمه كأبرز المتهمين بتدبيرها.

الإيرانيون يسمونه الشعلب، والأمريكيون يسمونه الحاج القاتل، والإسرائيليون يلقبونه بـ«بن لادن الشيعي».

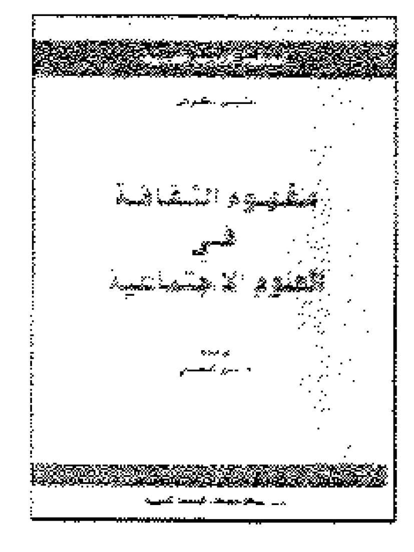
وهو يعد الرجل الأول في حزب الله، وينسب إليه أنه العقل المدبر لحرب الصيف الماضي بين المقاومة اللبنانية وإسرائيل، ويشار إليه كذلك باعتباره قائد الجناح العسكري لحزب الله، وكذلك بوصفه المستشار الأمني والاستخباراتي للرئيس الإيراني أحمدي نجاد، كما كان قائد الفرقة ١٧ لحركة فتح والمسئول الأول عن حماية الرئيس الفلسطيني الراحل ياسر عرفات، وبين أكثر ما يبرع فيه عماد مغنية هو قدرته الكبيرة على التخفي والتنكر التي جعلته بالنسبة لمتعقبيه ليس سوى شبح يستحيل اصطياده، ويقال إنه أجرى عمليات تغيير لملامح الوجه مرتين على الأقل في إيران، كانت آخرهما عام ١٩٩٧، ويقول الأمريكيون إنه أكثر شخص على وجه الأرض قتل أمريكيين قبل هجمات سبتمبر، وقد جرت محاولات عديدة لاغتياله، إلا أنها جميعاً باءت بالفشل، كانت أشهرها تلك العملية التي انطلقت على أثرها مجموعة من السفن الحربية الأمريكية على متنها ٤٠٠٠ من مشاة البحرية الأمريكية في عام ١٩٩٦، في مهمة تستهدف عماد مغنية الذي وصفته وسائل الإعلام الأمريكية بأنه الأخطر على وجه كوكب الأرض.

كان الهدف هو محاصرة السفينة ابن طفيل التي توقعت أجهزة المخابرات الأمريكية أن يكون بين ركابها عماد مغنية، الذي نسبت إليه أمريكا قبل ذلك بنحو شهر

واحد قتل ١٩ أمريكيًا فى هجوم بالمتفجرات على ثكنات أمريكية بمدينة الخبر بالمملكة العربية السعودية، ووضعت على متن السفن الأمريكية أربعة فرق قناصة مستعدة لاصطياده حال ظهوره، واقتربت ساعة الصفر، وصارت قوات مشاة البحرية الأمريكية قاب قوسين أو أدنى من تحقيق هدفها، وفى اللحظة الأخيرة صدرت الأوامر بإلغاء العملية، إذ تمكن الهدف من الاختفاء تماماً من على ظهر السفينة ابن طفيل. ولكن كيف؟ لا أحد يعلم.

مفهوم الثقافة فى العلوم الاجتماعية

دونيس كوشى
ترجمة: منير السعيدانى
بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧، ٢٣٥ صفحة

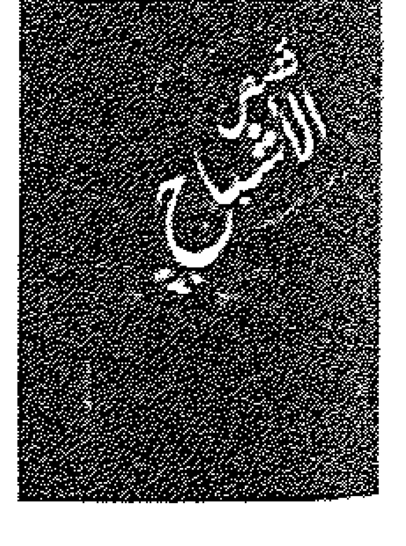


عرض مختصر، واضح ودقيق، لمسارات مفهوم الثقافة واستعمالاته فى العلوم الاجتماعية. وهو لا يتوجه إلى الطلاب وإلى شباب الباحثين فحسب، وإنما إلى كل المهتمين بأسئلة الثقافة، كما طرحتها العلوم الاجتماعية المختلفة، وإذا اعتبرنا ما عليه مفهوم الثقافة من تسيب فى التعريف والاستعمال، عربيًا، تبينت الحاجة إليه أكثر.

هذا الكتاب يعرض حصيلة نقدية وكاملة للموضوع. إنه يقوم بتحاليل كثيرة الدقة ويقدم أجوبة متينة تدل على تمكن قوى فى مجاله المعرفى. كل ذلك بإيقاع لا يختل. إنه يمثل وسيلة عمل بالنسبة لعالم الاجتماع وللمؤرخ وللفيلسوف ولعالم النفس.

قصص الأشباح

ترجمة: فاطمة نصر
القاهرة: دار سطور، ٢٠٠٧، ٢٢٣صفحة



منذ بدايات فن الرواية فى القرن الثامن عشر، ظهرت إبداعات روائية نسائية، وكما كان معظم الروائيين من أبناء الطبقة الوسطى، كذلك كانت الروائيات. وفى هذه المجموعة، قصص كتبت فى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، إضافة إلى عدد من القصص الحديثة المعاصرة. وهذه القصص فى تسلسلها التاريخى تكشف عن مراحل تطور الحياة الغربية، وعن دور المرأة ومكانتها فى هذا المجتمع، والعلاقات بين الشرائح الاجتماعية المختلفة، كما تظهر بعض الاختراعات التى كانت حديثة فى ذلك الوقت مثل السيارة ويتم توظيفها لإحداث قدر أكبر من الإثارة، كما أن القصص البريطانية فى مراحل زمنية بعينها، تجعل الخطيئة والعواطف الجامحة والتصرفات المريبة أو المنحلة مرتبطة بالأجانب، وبذوى البشرة السوداء، وبالكاثوليك، وليس بذوى البشرة البيضاء والبروتستانت من أبناء الطبقة الوسطى.

أكثر من عشرين قصة لكاتبات ينتمين إلى القرون الثلاثة الفائتة، الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين، بعضها من روائع الأدب العالمى، وهى فى مجملها تحكى عن تطور المجتمع الغربى اجتماعيًا على وجه الخصوص، وتحمل ذائقة أدبية مغايرة لا تتوقف عند حدود الإثارة والتشويق.

أوزوريس وجلجامش

لقاء التراث والثقافة والعلوم
للدكتور شريف قنديل
القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦، ٢٤٣صفحة



يمثل الكتاب سجلاً لذكريات طيبة أمضاها المؤلف فى مملكة البحرين حيث عمل لمدة ثلاث سنوات عميدًا لكلية الدراسات العليا بجامعة الخليج العربى، وهى ذكريات يمتزج فيها الشخص العام، كما أنها تتوقف عند محطات كثيرة على صعيد التنمية فى دول الخليج العربى، خصوصًا أن المؤلف إلى جانب عمله الرسمى أنيطت له مهام علمية وإدارية أخرى وارتبط ببرامج النهضة الصناعية للبحرين ودول الخليج العربى، ولذا فإننا نرى فى فصول الكتاب تأريخًا لعملية الصعود التنموى فى تلك الدولة الشقيقة. ومن المعروف أن البحرين هى أولى دول مجلس التعاون الخليجى التى اكتشف فيها النفط، وهى الآن واحدة من أهم مراكز جذب العمالة والتجارة فى المنطقة.

وعلى الرغم من التخصص العلمى الدقيق للمؤلف فإن لغته التى تحرص على الدقة العلمية لا تفتقد إلى الشاعرية والبساطة والخيال الأدبى اضافة إلى هدفه الأصيل الذى لا يغيب أبدا عن صفحات الكتاب، وهو تحقيق مزيد من التواصل بين مصر «أوزوريس» والبحرين «جلجامش»

شادى عبدالموجود (مجموعة قصصية)

خليل فاضل
القاهرة: دار ميريت، ٢٠٠٧، ١٥٣صفحة



شادى عبدالموجود نموذج لإحباط جيل وربما أجيال من الشباب الذين تفتح وعيهم وانتعشت آمالهم وطموحاتهم فى النصف الثانى من ثمانينيات القرن الماضى، ، لكنها سرعان ما خبت وانتكست كما انتكست أشياء كثيرة.

تخرج فى الجامعة، لكنه بقى عاطلاً، وفشل فى أن يحقق نجاحًا على أى مستوى، ترك بلدته وجاء ليعيش فى حى شعبى بالقاهرة، عزل نفسه عن الناس، وقرر ألا يتحمل أى مسئولية، يقنع بأى طعام، ويلبس كل الهدوم، الداخلية والخارجية، الصيفية والشتوية، فوق بعضها بلا أى نظام أو ترتيب، كى يبدو أكثر ضخامة وفخامة مما هو عليه فى الواقع، وفوق ذلك كله، يلبس لبس شرطى، كى لا يدفع أجرة الأتوبيس.

لكن شيئًا ما فى هيئته كان يثير الريبة والغمز واللمز بين أهل حتته وحتى بين ركاب الأتوبيس والسائق والكمسارى، وكان يزعجه جداً هذا البون الشاسع بين ما تبدو عليه حالته، وواقعه الأليم، فقد تحول كما قالت له إحدى زميلاته مرة إلى «مجرد حلة محشى»، شخص بليد فاقد للوعى وللقدرة على الفهم والتحليل، كان يسأل نفسه بين الفينة والأخرى، هل كان حقده على الآخرين أكثر مما تصور، هل هُزم وأصبح معقدًا لا يتحقق إلا من خلال المقت والقنوط وبعض أحلام اليقظة، وفجأة يقع المحظور حين يقرر الكمسارى أن يطلب منه الكارنيه الذى يدل على انتمائه إلى هيئة الشرطة، وحين يكتشف أنه رجل بوليس مزوّر، ينهال عليه الركاب دفعًا وركلاً حتى يتم إلقاؤه خارج الأتوبيس ويتدحرج حتى يستقر إلى جوار حاوية قمامة، كانت هى ذاتها من فرط الإهمال والعشوائية السائدتين فى البلد، ملقاة هى الأخرى على جانبها، ليحل شادى عبدالموجود وصندوق القمامة معًا فى المعنى ذاته.

هذه القصة التى تحمل المجموعة اسمها التى تضم نحو ٢٥ قصة قصيرة، ربما تلخص العالم الذى تدور فيه بقية القصص، والتى تقترب بحنكة من العوالم النفسية لأبطالها، وهو مجال تخصص المؤلف واحترافه (طبيب نفسى)، هذا ما نراه فى أحلام ناهد، كائنات خيالية من الضوء، المرأة التى تمشط شعرها، سيد ونفيسة، حوار مع البحر، جشطالت، الخواء، زينب وغيرها.

الإصلاحيون الجدد

جهاد عودة
القاهرة: دار الحرية، ٢٠٠٧، ٢٧٦صفحة



يعبر هذا الكتاب عن علاقة الدين بالمجتمع فى عصر الرئيس مبارك، وبحسب المؤلف فإن نظام حكم الرئيس مبارك هو فى حقيقته نظام لتهدئة الأزمات، إذ إنه ورث عن النظامين السابقين عليه سياسات متناقضة، ففيما كان نظام عبدالناصر يؤكد على ريادة المشروع العام ويؤثر التنظيم السياسى الوحيد، منح نظام السادات مساحة أوسع للمشروع الخاص والمبادرة الضرورية على الصعيد الاقتصادى، وفتح الباب واسعًا للاستثمار الخارجى وشجعه بقوانين متتالية، وسياسيًا فتح نوافذ جديدة لتعبير القوى السياسية عن نفسها فى منابر ثم فى أحزاب سياسية رئيسية فيما بعد، وإزاء هذا الإرث المتناقض، كان على نظام مبارك أن يدير الدولة بطريقة توافقية، وأن يبحث عن شرعيته الخاصة بديلاً عن الشرعية الثورية التى استمد منها سابقاه شرعيتهما، إذ إنه لم يكن من الضباط الأحرار، ولم يكن له سابق ارتباط بأى شكل من أشكال التنظيمات السياسية.

ويشير المؤلف إلى أن نظام تهدئة الأزمات تكون مهمته الأولى والأساسية هى العمل على الحفاظ على حدود النظام وتماسكه بتحقيق الاستقرار بين التفاعلات داخل المجموعات المكونة لهذا النظام، وعدم الميل إلى استخدام العنف إلا فى الحالات التى يكون النظام ذاته فيها مهددًا من جماعات خارجية، ويكتسب النظام شرعيته هنا من رضاء الأطراف المشاركة فيه على أسلوبه فى إدارة اللعبة السياسية، ويقاس إنجازه بقدرته على وقف التدهور فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى.

وبحسب المؤلف أيضًا فإن نظام تهدئة الأزمات قد سقط برغم إدراكه للأسباب التى قادت إلى سقوط نظام السادات والنظام الملكى من قبله، ويبحث القائد عن شعبه ليساعده فلا يجده، فالشعب لم يعد قادرًا سوى على التذمر والشكوى، بعدما رأى أن فئة محظوظة اجتماعيًا صارت هى التى تحتكر الحق فى الحياة، وأن الصعود السياسى يجىء

مفاجئًا ودون ضوابط. وانتشر الوعى الزائف والدجل، وعزلت النخبة السياسية نفسها وابتعدت عن الناس، وصرنا مهددين بقطيعة معرفية ثالثة باسم العصرية والعولمة.

ولا أمل - بحسب المؤلف أيضًا - إلا فى خلق روح جديدة لهذه النخبة، وإن كان يوجه انتقادات أساسية لهذه النخبة ويراها فاقدة للوعى الاجتماعى، ولا تشغلها سوى رغبة حارة فى الثراء والسيطرة.

لكن المؤلف يرى إمكانية لنهوض مصر إذا ما تم تنفيذ الوعود التى قطعها الرئيس مبارك فى حملته الرئاسية، فقد آن للقائد المنتخب شرعيًا أن يطور مفهوم المصلحة العامة ليصل إلى حدود الأمل، بالقول إن النظام الديمقراطى الجديد سوف يستمد شرعيته السياسية من الدفاع ضد التوحش البيروقراطى والرأسمالى الذى يفتك بالمواطن البسيط.

وربما يكون هذا هو الهدف الأسمى للإصلاحيين الجدد كما يسميهم المؤلف.

رحلة إلى المغرب

أحمد هريدى

القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٧، ١٢٠صفحة



هذا كتاب فى أدب الرحلات، وهو نوع من الأدب على جدته وطرافته وسخاء ما يمنحه من متعة ومعرفة بطبائع البشر وغرائب البلدان، فإن قليلاً من الأدباء من يلتفت إليه، وأكثرهم يؤثر أن يحشد خبرات رحلاته ضمن أعمال روائية أو تجارب شعرية.

للمؤلف ثلاثة أعمال فى أدب الرحلة: أمريكا سرى جداً، وردة الشمال: أيام فى استكهولم، هبة الجبل: رحلة إلى لبنان، إضافة إلى كتاب عن تونس تحت الطبع.

وكما فى كتاباته السابقة، يبدو هذا الكتاب استمرارًا للنهج ذاته، لا يحكى فحسب تفاصيل الرحلة، وإنما يتجاوزها إلى ما تختزنه ذاكرة المؤلف من ذكريات عن المغرب، وما اجتهد وجد فى تحصيله عنها عبر كتابات فى السياسة والاقتصاد والاجتماع والأدب والفلكلور، ولذا كثيرًا ما يحضر ابن بطوطة الرحالة المغربى الأشهر الذى وجد فى الترحال غذاء روحه وعقله ووجدانه، فقضى مرتحلاً بين البلدان فى مشارق الأرض ومغاربها، كما يستحضر تاريخ المغرب وعلاقة هذا البلد الذى لا تفصله عن أوروبا سوى عدة كيلو مترات بالحضارة العربية الإسلامية، وكيف حافظ على طابعه العربى الإسلامى برغم كل المحاولات التى جرت لطمس هذا الطابع.

يستحضر أيضًا أسماء لأدباء وفنانين أوروبيين هاموا بالمغرب وطبيعته وعاداته، وعاش بعضهم فيه سنوات طوالا مثل بول بولز وتنيسى ويليامز وديلاكروا وهنرى ماتيس وجان جينيه وغيرهم، وحضروا ذكرياتهم عن تلك السنوات التى عاشوها فى ربوع طنجة وأغادير والرباط وفاس وسواها من المدن المغربية فى أعمال أدبية ولوحات فنية خالدة.

يحلق المؤلف فى فضاءات المدن المغربية ويطلق عليها تسميات كما تنعكس تلك المدن فى مرآة روحه، فمراكش هى المرأة الوردة، وأغادير امرأة البحر، والدار البيضاء بلد المحبوب، وحين نقرأ ما يكتبه المؤلف عن المدينة تشعر وكأنه يخاطب فتاة أحبها من كل قلبه، وسلبت بجمالها عقله فأردته قتيلاً فى عشقها وسحرها اللانهائى، نقرأ: عندما حان موعد مغادرتى «أغادير» مدينة البحر المحيط، سمعت بداخلى صوتًا يبدى احتجاجًا خشيت أن تسمعه المرأة الوردة «مراكش» التى أحببتها وعلىّ أن أعود لألقاها فى الموعد الذى خصتنى به، لم أطع هوى القلب، وغادرت أغادير التى لم تغادرنى، فوجدتنى أتعثر فى خجلى وأنا ألوح بيدى مودعًا امرأة البحر ذات العينين السماويتين التى لم تنس قبل رحيلى عنها أن تهدينى برتقالات من بساتينها وزجاجة من زيت شجر الأركان.

حوار الحفاة والعقارب

نصرى الصايغ

بيروت: دار رياض الريس للنشر، ٢٠٠٧، ١٩٨صفحة



يمجد هذا الكتاب المقاومة اللبنانية، ممثلة فى حزب الله والشيخ حسن نصر الله، الذى نجح فى هزيمة إسرائيل هزيمة قاسية فى حرب الأربعة والثلاثين يومًا خلال الصيف المنقضى، وهى هزيمة لم تتجرع إسرائيل مثلها فى أى حرب نظامية خاضتها ضد الجيوش العربية، وقد كان منطقيًا أن تطرح هذه الحرب عدة أسئلة مهمة، ما هو مستقبل المقاومة وما الدور الذى ستؤديه، هل ستكون عنصرًا أساسيًا فى استراتيجيات الدول المستضعفة، وما هو بالتالى مستقبل الجيوش النظامية بعد هذا النجاح الذى حققته المقاومة اللبنانية.

يؤكد المؤلف على أن العالم تغير كثيرًا، تغيرت أساليب السياسة وتبدلت طبيعة الدولة وصارت إلى درجة أكبر من الضعف والهوان، وبات منطق القوة هو المنطق الغالب، وصار علينا كدول وشعوب ضعيفة أو مستضعفة أن نبحث عن صياغة جديدة لعلاقتنا بالعالم، هل نتبع النظام العالمى الجديد ونسير فى ركابه ونكف بالتالى عن المقاومة تحقيقًا لمآربنا، أم نمانع ونقاوم ونتحدى؟

المؤلف يطرح استراتيجية مكونة من عدة نقاط للتعامل مع النظام العالمى الجديد، تبدأ باعتماد الديمقراطية الحقيقية التى تطلق مقاومة الشعب السياسية، وأن تصاب هذه الديمقراطية بمزيد من الحرية وليس بالخوف منها، وأن يتم إعلاء شأن الحقوق الوطنية والقومية واعتبارها جزءا لا يتجزأ من قيم حقوق الإنسان الأساسية، واعتبار المقاومة المسلحة الذراع الشرعية لحماية الدولة بديمقراطيتها ومصالحها وحقوقها، وإقامة منظومة تحالفية بين الدول الممانعة، والمرتكزة على الديمقراطية وحقوق الإنسان، والمناوئة للاستبداد الأمريكى وعولمتها الشرسة.

وبدائل هذا الاختيار هى أن تتحول الدولة إلى تابع يبحث عن وظيفة إقليمية تحفظ بقاء نظامها السياسى فى الداخل، وتفقدها سيادتها وقرارها.

الصين والاشتراكية

مارتن هارت وبول بيريت

ترجمة: عادل غنيم

القاهرة: دار العالم الثالث، ٢٠٠٧، ١٣٥صفحة



يعد هذا الكتاب إسهاماً مهمًا فى الأدبيات الماركسية حول تحولات الصين المعاصرة، وتجربة التحول إلى السوق الاشتراكية، لبناء ما يسمونه هناك اشتراكية ذات خصائص صينية، وهى عملية تاريخية ممتدة، وهدفها تحديث الزراعة والصناعة والعلوم والقوات المسلحة. ويتناول الكتاب فى فصوله الخمسة هذه التجربة الصينية المميزة، حيث يتناول الفصل الأول مغزى صعود الصين إلى مرتبة النموذج التنموى من وجهة نظر خبراء اقتصاديين، ويقدم فى الفصل الثانى تحليلاً لعملية إصلاحات السوق الاشتراكية، مبينًا كيف أن كل خطوة فى انتقال الصين من التخطيط إلى السوق ومن الإنتاج المحلى إلى الإنتاج للتصدير، ومن سيطرة الدولة إلى السيطرة الخاصة والأجنبية، قد أبعدت النظام أكثر فأكثر عن أى تقدم نحو الاشتراكية، ويسلط الفصل الثالث الضوء على تناقضات عملية الإصلاح فى الصين، ويبين فى الفصل الرابع كيف أنه لا يمكن فهم تجربة الصين الاقتصادية فهمًا كاملاً بمعزل عن الرأسمالية الكوكبية، وخاصة النمو غير المتكافئ والإفراط فى الإنتاج.

إن ما يؤكد عليه المؤلفان عبر صفحات الكتاب يمكن تلخيصه فى عدة نقاط، أولها أن النظر إلى الصين باعتبارها قصة نجاح يصرف الأنظار عن التطور المركب وغير المتكافئ للرأسمالية، ويوحى للبلدان المتخلفة أن بوسعها أن تحقق نجاحات كتلك التى حققتها الصين وهو قياس خاطئ لأن ما حققته الصين تم فى ظروف تاريخية خاصة، سمحت لها بجذب استثمارات أجنبية وفيرة، وهو أمر قد لا يتوفر لبلدان أخرى، وثانيها أن ما جرى فى الصيف كان مدفوعًا بمجموعة من الضغوط الداخلية، وتكشف التجربة الصينية أن اشتراكية السوق هى تكوين غير مستقر، يميل منطقه الداخلى إلى تهميش الاشتراكية لصالح السوق ولصالح العودة الكاملة للرأسمالية.

وثالثها أن قادة الحكومة الصينية يتلاعبون بشكل انتهازى بالماركسية حين يشيدون بتوجه الصين التصديرى العالى التنافسية وبالاستثمار الأجنبى المباشر.

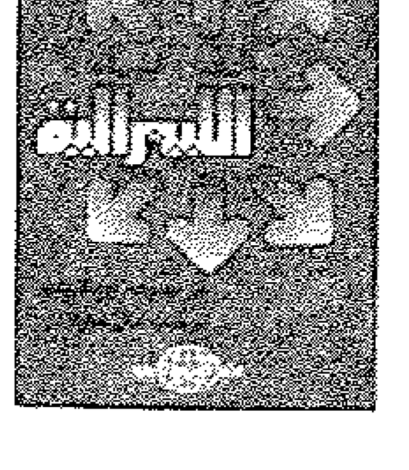
ورابعها أن التصدى للتجربة الصينية يقع فى خطأ فادح حين يسقط النتائج المختلفة اجتماعيًا للسياسة الاقتصادية الصينية المالية، فقد زادت معدلات البطالة، وزاد الظلم الاجتماعى، وانخفضت بشدة المخصصات للرعاية الصحية والتعليم، وزاد اضطهاد النساء والأزمات البيئية وتم تهميش الزراعة واضطهاد النساء لصالح تحقيق ربحية أعلى.

ويؤكد المؤلفان على الفارق الكبير بين تنمية قائمة على المشاركة والتكامل، وبين أنشطة وعلاقات تجارية واقتصادية هدفها الأساسى هو التصدير.

ألف باء الليبرالية

ترجمة: آمال كيلانى

القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧، ١١٧صفحة



يتغنى كثيرون بالليبرالية باعتبارها موضة العصر، دعوة للتحرر من قيد ما، لكن أحداً لم يفكر فى كنه هذا القيد، هل هو قيد السلطة المستبدة أم الكنيسة أم الحزب؟

آخرون يعتبرون أن الليبرالية فى صيغتها الأمريكية الحديثة تقود العالم

إلى كارثة، هي ليبرالية متوحشة بحسب تعبيرات مناهضيها.

هذا الكتاب يبحث في نشأة الليبرالية وتطورها وتوعياتها المختلفة، الليبرالية الاقتصادية والكلاسيكية والاجتماعية والثقافية، ويصحح مفاهيم كثيرة متعلقة بالليبرالية ودلالاتها، ويؤكد على أن الليبرالية الجديدة والتي تسمى كذلك الليبرالية الاشتراكية ليست هي الليبرالية الحديثة، والأخيرة تعارض الحمائية والتدخلات البيئية، وترفض الحركات التي تنادي بحقوق العمال والعدالة الاجتماعية ورقابة الدولة، هي في شكلها الأقصى أيديولوجية اقتصادية تركز على قيم السوق والتجارة الحرة التي لا تخضع لقيود من أي نوع، وتؤكد على أن الأسواق الحرة والتجارة الحرة والتدفق غير المقيد لرأس المال سيؤدي حتماً إلى مزايا اجتماعية وسياسية واقتصادية، وقد وصلت هذه الموجة من الليبرالية الحديثة إلى ذروتها مع وصول رونالد ريجان إلى الحكم في الولايات المتحدة، ومارجريت تاتشر في بريطانيا.

مفاهيم عديدة عن الليبرالية وتاريخها يجمعها هذا الكتاب المترجم عن موسوعة ويكيبديا.

شهرزاد علي بحيرة جنيف

جميل عطية إبراهيم

القاهرة: دار الهلال، ٢٠٠٦، ١٨٠ صفحة



بين حكايات الجد في نجع البطوطة وحكايات كريستينا رفيقة الراوي الاسكتلندية في جنيف مسافة واسعة، زمن هائل من الذكريات والوقائع، والسؤال المؤرق هو: هل يخشى الإنسان النسيان أم التذكر؟

يقفز الجني من حكايات الجد ومن حكايات شهرزاد إلى الراوي وسط جنيف، يسأل عن حقوق الجن، وهو المقيم على مقربة من مبنى الصليب الأحمر في المدينة السويسرية الوادعة، يتساءل أن شهرزاد روت لنا مكائد الجن، لكنها تجاهلت حقوقهم، لكن سؤال المختصين في الصليب الأحمر والقانون الدولي من حقوق الجن جنون مطبق، لكن استحضار شهر زاد كسائحة عربية تود الإقامة في جنيف يحسم الأمر، فهاهي تتجول على طريقة بحيرة جنيف وخلفها الجني والسياف إلى جوارها.

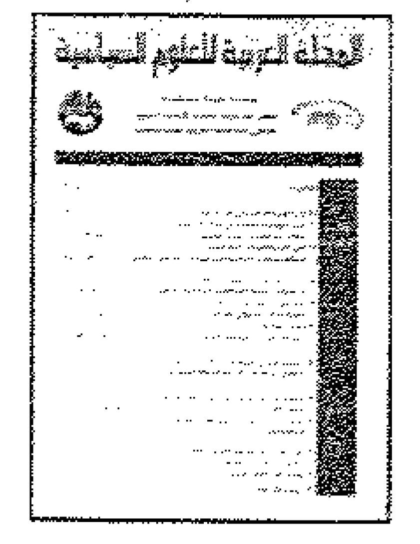
بهذا الحضور المتخيل ترتسم حكايات الرواية المتناثرة، تحضر شهرزاد في الوجع العربي وفساد وقلة حيلة العرب حكاماً ومحكومين، وتحضر في تحولات العالم الأخيرة وسيطرة أمريكا على مقدراته، وتحضر في يوميات الراوي وتفاصيل عمله الدقيقة، ومشاغباته في شوارع سويسرا وسجالاته التي لا تنتهي مع أصدقائه، وبالضرورة تحضر حاشيتها ورفاقها وأمراء يتم استدعاؤهم من عالم خيالي تعبث به الجن والعفاريت إلى عالم آني لا حيلة للجن فيه، بكل قدراتهم الخارقة.

واقعية سحرية عربية يرسيها الأديب الستيني صاحب «البحر ليس بملآن» وثلاثية يوليو ١٩٥٢ وثلاثية العولمة (خزانة الكلام، نخلة على الحافة، المسألة الهمجية) وغيرها من الروايات والمجموعات القصصية، يسعى عبرها المؤلف إلى إسقاط الحواجز الزمنية، وكشف السياسات الرامية إلى طمس الهوية ودفع العالم إلى التبعية الكاملة للقطب الأوحد.

دوريات

المجلة العربية للعلوم السياسية

بيروت: الجمعية العربية للعلوم السياسية



افتتاحية العدد بعنوان: «الديمقراطية.. الاقتصاد.. والسوق» كتبها رئيس التحرير علي الدين هلال.

وثلاثة مقالات حول الهوية الوطنية: أزمة الهوية العراقية في ظل الاحتلال، لرشيد عمارة ياس الزيدي، وصراع الهويات ومستقبل السلام في السودان منظور سوسيولوجي لمسألة الجنوب لعبده مختار موسى، والصراعات الكامنة في الشرق الأوسط الحكم المركزي: الديمقراطية النخبوية أم ديمقراطية الجماهير؟ لحافظ أبوسعدة.

كما تضمن العدد ثلاث دراسات، الأولى لناديا سعد الدين بعنوان: «المقاومة ومعادلة الصراع العربي - الإسرائيلي: أثر المقاومة اللبنانية والفلسطينية على الكيان الصهيوني».

والثانية لجاسم يونس الحريري بعنوان: «مستقبل العلاقات العراقية - الأسبانية بعد الاحتلال الأمريكي للعراق».

والثالثة لمحمد الأخضر كرام بعنوان: «الدبلوماسية الوقائية بين نصوص الميثاق وأجندة السلام».

وفي باب آراء كتب محمد أتركين حول «التوظيف السياسي لقضية الصحراء الغربية وأسئلة المسلسل الديمقراطي: الشرعية، والوثيقة الدستورية».

وفي مراجعات الكتب أعد سمير عبدالرسول العبيدي مراجعة لكتاب «مذكراتي: الصراع من أجل الديمقراطية في العراق» (محمد حديد)، وخليل عناني مراجعة لكتاب: «الحصاد المر للتفاوض: اختزال قضية فلسطين» (أحمد ثابت).

دبي الثقافية

دبي: الصدى للصحافة والنشر والتوزيع



قصائد مارلين مونرو هي انفراد هذا العدد، وهي قصائد تعكس محطات كثيرة في حياة فنانة الإغراء الأكثر شهرة ومأساوية في العالم.

الشعر

القاهرة: اتحاد الإذاعة والتليفزيون



يتضمن العدد الجديد حوارات مع ثلاثة شعراء يمثلون أجيالاً شعرية مختلفة وتجارب شعرية متمايزة، الشاعر المصري محمد سليمان يقول إن شعراء النثر يهربون من أعباء الوزن، ويؤكد شاعر العامية المشرف على الصفحة الأدبية بجريدة الأهرام بهاء جاهين أن ٧٠٪ من الشعراء الجدد دون المستوى، ويقول الشاعر اللبناني والتشكيلي شربل داغر إن الشاعر الرديء يجعل من الحرية فوضى.

يتضمن العدد أيضاً دراسات نقدية مهمة، يكتب محمد عبدالمطلب عن ديوان بدر توفيق جراح الاغتراب، ويكتب د. حامد أبو أحمد عن مشروعية قصيدة النثر، إضافة إلى دراسات أخرى، وملف عن المشهد الشعري في أسوان، وإبداعات شعرية لعدد كبير من الشعراء من أجيال مختلفة: قصائد لفاروق شوشة ومحمد إبراهيم أبو سنة وعزت الطيري ودرويش الأسيوطي وإسماعيل عقاب ويوسف نوفل وسعد عبدالرحمن وكريم عبدالسلام ومحمد سعد شحاته وهدى حسين وزهرة يسري ومنى حلمي.

وقصيدة للشاعر اليمني الراحل محمد حسين هيثم.

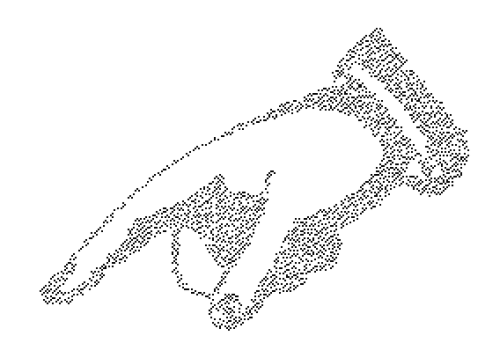
ويكتب الدكتور أمين تعيلب دراسة مهمة تحت عنوان «الشعرية الجديدة وفوضى المصطلح النقدي» ويكتب الدكتور بهاء حسب الله عن شعراء مصريين مجهولين.

ويقدم الدكتور عبداللطيف عبدالحليم ثلاث قصائد للشاعر الأسباني خواكين لوكاس بالعدد أيضاً حوار مع أدونيس يتم استجوابه فيه في عديد من الموضوعات، ويكتب رجاء النقاش عن اليوم الأخير في حياة أمير الشعراء أحمد شوقي.

بالعدد أيضاً تحقيق عن الأندية الأدبية السعودية، وحوار مع مخرج الدراما التليفزيونية المصري إسماعيل عبدالحافظ، يقر فيه أن الدراما المصرية مأزومة. وحوار فني آخر مع الفنان اللبناني سمير شمص، وفي الإبداع التشكيلي يكتب علي حامد عن النحات المصري محمود موسى، كما يكتب محمد كمال عن الفنانة زينب السجيني.

ويكتب الشاعر حلمي سالم عن الفيلسوف الشامل عبدالرحمن بدوي، وبالعدد أيضاً دراسة عن شيخ المقرئين الشيخ محمد رفعت، وآخر عن فيكتور هوجو، وعن الأديب النوبي حجاج أدول، يكتب الناقد فاروق عبدالقادر بمناسبة صدور رواية أخيرة له.

كتاب الزاوية



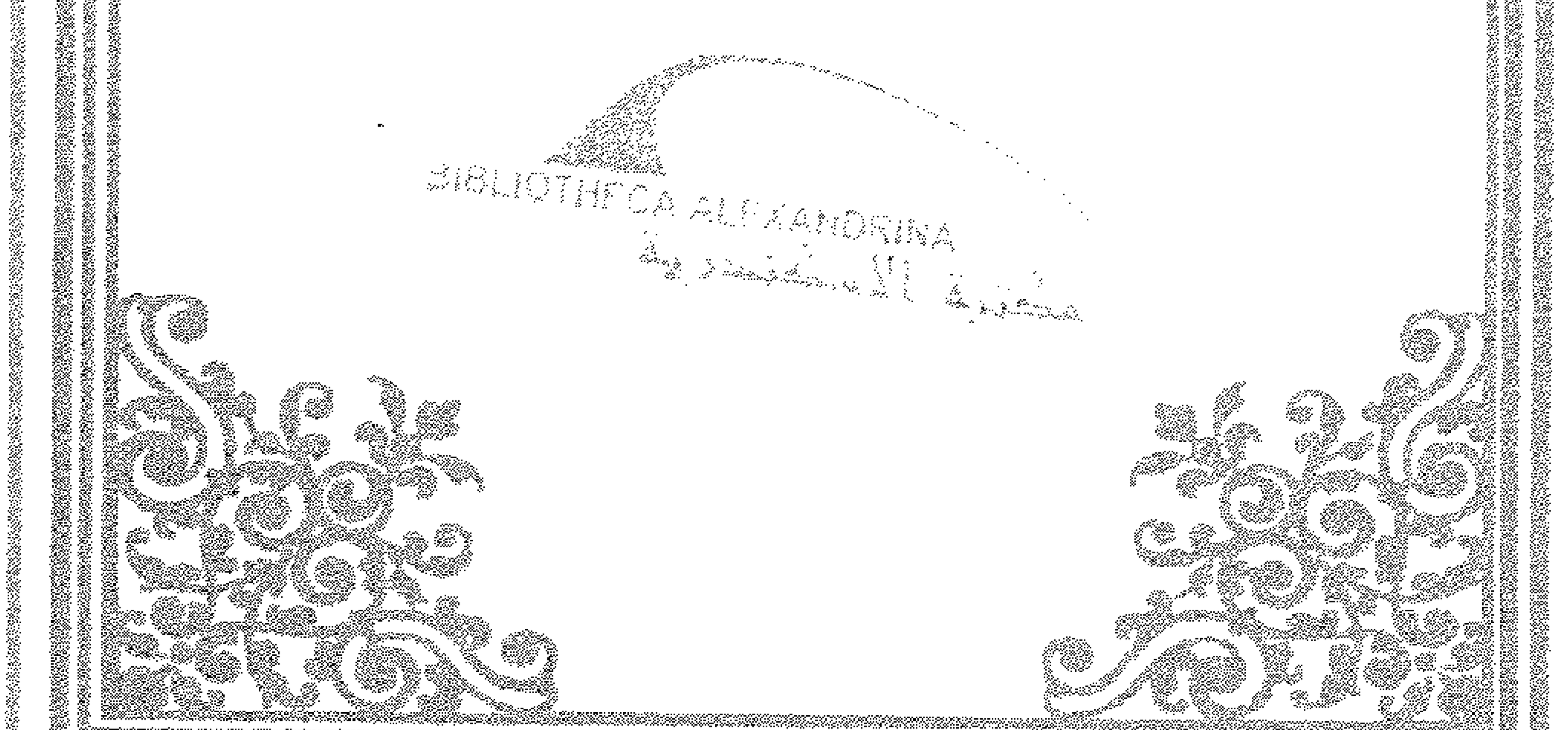
الاختلاط لا يفسد

قاسم أمين

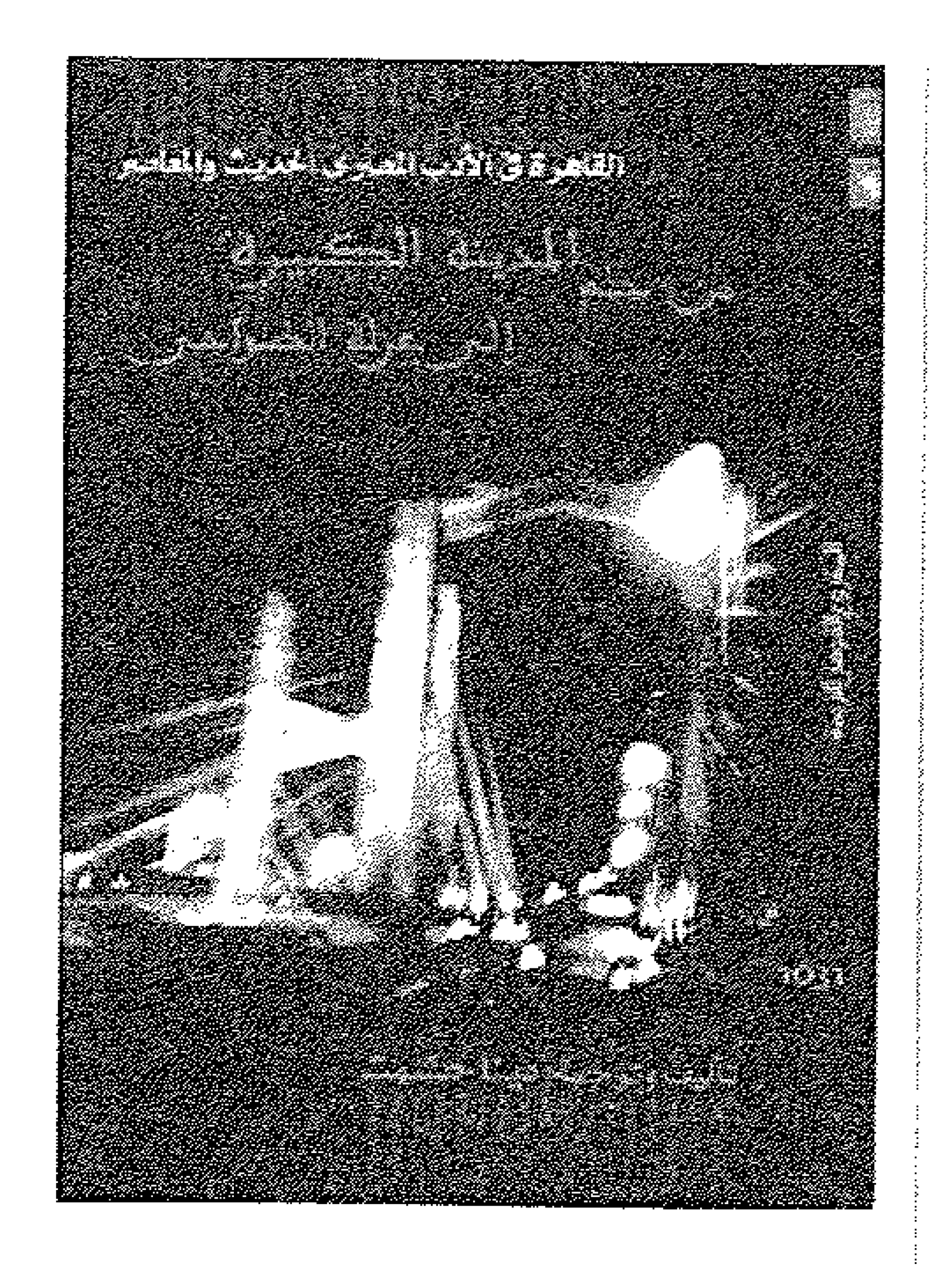
من المشاهد التى لا نزاع فيها، أن نساء العرب ونساء القرى المصرية، مع اختلاطهن بالرجال على ما يشبه الاختلاط فى أوروبا تقريبًا، أقل ميلاً للفساد من ساكنات المدن اللائى لم يمنعهن الحجاب من مطاوعة الشهوات والانغماس فى المفاسد.

وهذا مما يحمل على الاعتقاد أن المرأة التى تخالط الرجال تكون أبعد عن الأفكار السيئة من المرأة المحجوبة. والسبب فى ذلك أن الأولى اعتادت رؤية الرجال وسماع كلامهم، فإذا رأت رجلاً أيًا كان، لم يحرك منظره فيها شيئًا من الشهوة. بل لو طرأ عليها شىء من هذا فإنما يكون بعد مصاحبة طويلة، وقضاء أوقات فى خلوات كثيرة، يحدث فيها ما قد يشعر كل واحد منهما بانجذاب نحو الآخر: وهذا هو ما منعته الشريعة، وبينا امتناعه فيما سبق. أما الثانية، فمجرد وقوع نظرها على رجل، يحدث فى نفسها خاطر اختلاف الجنس، من غير شعور ولا تعمد ولا سوء نية. وإنما هو أثر منظر الرجل الأجنبى، لأنه قد وقر فى نفسها أن لا تراه ولا يراها فمجرد النظر إليه كاف لإثارة هذا الخاطر فى نفسها.

وقد شاهدت مرارًا، كما شاهد غيرى، هذا الأثر عينه من الرجال فرأيت أن الرجل الذى لم يعتد الاختلاط بالنساء، إن لم يغلبه سلطان التهذيب القوى، لا يملك نفسه إذا جلس بينهن.



ذات الألف وجه



القاهرة فى الأدب المصرى الحديث والمعاصر
من حلم المدينة الكبيرة إلى عزلة الضواحى
تأليف وترجمة: دينا حشمت
القاهرة: المشروع القومى للترجمة، ٢٠٠٦

القاهرة هى تلك العاصمة الضخمة المخيفة غير واضحة المعالم ذات الوجوه الألف، التى يصعب الوقوف أمامها دون اتخاذ موقف منها. مدينة تدعو العابرين وسكانها - لا سيما الفنانين - إلى الاندماج أو البقاء خارج ممراتها وأسرارها الدفينة.

نجد عنف ذلك الوجود فى الأدب المصرى الحديث والمعاصر، فالعديد من الروايات والقصص القصيرة والقصائد الشعرية تأثرت بإشكالية المدينة.

هذا الكتاب انطلق من تساؤل حول طبيعة الوسيط بين تطور المدينة وصورتها فى الأدب، ثم انتقل إلى قراءة انعكاس تطورات مدينة القاهرة فى خمس روايات وقصة طويلة، بدءاً من «زقاق المدق» لنجيب محفوظ إلى أعمال كتاب التسعينيات (حمدى أبو جليل ومى التلمسانى وياسر عبداللطيف)، مروراً بأعمال يوسف إدريس وإبراهيم أصلان.

تصور أعمال محفوظ وادريس التصادم العنيف بين عالمين لا تصالح ممكنا بينهما، عالمى الريف والحضر، أو المدينة القديمة والمدينة الحديثة، من خلال بطلتين حلمتا بالمدينة حتى ذابتا فيها.

أحيانًا أخرى يصبح هذا التصادم تعايشًا فى إطار ترييف ضواحى المدينة، يترجم نفسه أيضًا فى شكل النصوص الجديدة، إلا أن المدينة الضخمة على حالها اليوم لم تترك حيزًا كبيرًا للحلم، أو لهذا الحلم تحديداً، حيث إن النصوص الحديثة أصبحت تصور فضاء مشتتًا ومفتتًا حل محل مدينة الحلم - تلك التى أنتجت فى زمنها بطلات شكلن مركز نصوص مبينة بكاملها حول التعطش إلى مزيد من الحداثة، والرغبة التى قد تكون قاتلة فى الذوبان فى تلك المدينة.

هذا الكتاب هو ترجمة للرسالة التى تقدمت بها لنيل درجة الدكتوراه من جامعة السوربون الجديدة، «باريس ٣»، فى فبراير ٢٠٠٤م.

وقد أجريت بعض الاختصارات والتعديلات الطفيفة على النص الأصلى لتخفيف طابعه الأكاديمى، وكنت قد نشرت قبل ذلك عدة مقالات تطرح أفكاراً أولية حول عدد من الأعمال الأدبية التى تم تحليلها فى إطار هذه الرسالة، ومن ضمنها مقال نشر فى مجلة «أمكنة» الصادرة فى الإسكندرية (الكتاب الرابع).

كما نُشرت فى المجلة نفسها ترجمة لرسالة الماجستير التى تتناول رواية «مالك الحزين» للكاتب المصرى ابراهيم أصلان (الكتاب الثالث). لعب هذا النشر والتفاعل حول الأفكار المنشورة فى المقالات واهتمام علاء خالد، محرر المجلة، دوراً مهمًا فى تشجيعى على الاستمرار.

وقد قام آنذاك ياسر عبداللطيف بالمراجعة اللغوية لترجمتى للبحث الأصلى المكتوب بالفرنسية.

وهو الأمر الذى فعله بالنسبة إلى الكتاب الذى بين أيديكم الآن، مما أعطى للمراجعة مساحة إيجابية من الاستمرارية.

كما أكسب الأسلوب اللغوى والتحليل تطوراً ملموسًا، خصوصًا حول روايته التى قمت بتحليلها فى إطار الرسالة.

من المقدمة